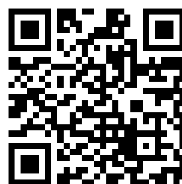
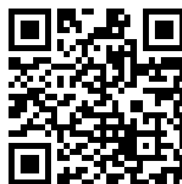





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

"GREGORIANUM"

COMMENTARII

DE RE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA

Anno VII. - 1926
Vol. VII.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

Anno VII. Mense Martio 1926 Vol. VII - Fasc. 1.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

Index continuatur in altera pagina.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

De inculpabili defectione a fide

Quaestio quae huius articuli materiam constituit, de inculpabili defectione a fide catholica, in nonnullis regionibus hodie de novo sat multum agitatur. Quanti momenti sit tum quoad scientiam tum quoad praxim, nemo non videt. Tangitur enim quoad scientiam fundamentalis quaestio de fidei supernaturali firmitate et indubitabilitate, et quoad praxim, utrum illi, qui circa fidem catholicam dubitare et vacillare incipit, postquam sub Ecclesiae magisterio fidem suscepit, deliberata dubitatio in culpam imputari possit et debeat necne; utrum ideo hoc vel illo modo diiudicandus, hoc vel illo modo cum ipso agendum sit. Sane numerus eorum qui hisce temporibus a fide deficiunt, parvus non est; neque vanae aut exageratae sunt multorum sacerdotum sollicitae curae de tanto ac in dies crescente numero a fide catholica deficentium [1]. Non est huius loci in momentaneas et particulares grassantis huius de-

[1] Iuvat breviter allegare, quae pro Germania recentissimus Protestantium *Annuus de rebus ecclesiasticis liber* affert de fidei et religiosae confessionis mutatione tum a catholicis tum a Protestantibus peracta. Anno 1923 ex catholica Ecclesia ad sectam protestantium transierunt 9547 i. e. ex 100.000 catholicis 49 defecerunt ad protestantismum. Ex secta protestantium ad Ecclesiam reverterunt 7245 i. e. ex 100.000 protestantibus 19 catholici facti sunt. Quibus numeris, maxime vero eorum inter se comparationi aestimativae error et exaggeratio subest; quod iam ideo suspicari licet, quia teste experientia nonnulli ex istis catholicis ob externas rationes et non nisi externe a fide recesserint. Ex altera parte concedi debet: his numeris non comprehendi apostatas, qui non ad aliquam sectam protestanticam transierunt, et multo minus qui interne tantum fidem catholicam abiecerunt. Sed quidquid est quoad accuratam computationem mathematicam et singula momenta, quae numerum allatum sive minuendum sive augendum esse probent, tantus manet et restat in omni suppositione numerus, ut magnitudinem periculi et ingentem animarum iacturam abundanter ostendat, atque id unum evincat: non perinde esse, quae inter catholicos sententiae spargantur de peccato haereseos atque apostasiae aut de inculpabili defectione a fide catholica.

fectionis et apostasiae causas inquirere; at in hac rerum condicione, quo saepius hodie defectio a fide accidit, eo magis necessarium esse videtur, doctrinam, quam de huiusmodi defectione tenet sancta Mater nostra Ecclesia catholica, prae oculis habere eique firmiter stare, sive placet amicis, inimicis sive displicet. In hanc igitur Ecclesiae doctrinam inquirere eamque pro posse contra aliquorum, etiam catholicorum instantias et obiectiones vindicare, finis et scopus est huius articuli. Praemissis aliquibus notis generalioribus, quae propter speciales circumstantias hodiernas praemittendae videbantur, triplex discutitur quaestio: I. de medio cognitionis, quod ad quaestionem solvendam adhiberi oportet; II. de ipsa materia et obiecto quaestionis; III. de qualificatione theologica, quae quaestioni discutiendae imponi debeat.

NOTANDA PRAEVIA.

In tota hac re plura notari et distingui debent. Primo maioris claritatis causa, maxime vero propter ea, quae his diebus in partem contrariam conscripta sunt, varii conceptus paulo accuratius inspici debent.

1) *Fides* de qua hic agitur est fides divina et catholica. Quae si obiective sumitur, est revelatum verbum divinum, quod et quatenus catholica Ecclesia, tamquam custos et magistra authentica et infallibilis, illud credendum proponit. Si subiective sumitur, fides illa est assensus firmus mentis ob auctoritatem Dei testantis, praestitus in verbum revelatum et ab Ecclesia dicto modo ut tale propositum. Distinguitur ergo fides divina qualiscumque a fide divina et catholica eo, quod magisterium authenticum ecclesiasticum intercedit modo quo dictum est. Contra quam fidem non solum peccatur eo, « quod, admisso facto revelationis, Deo non credatur et ipse mendacii accusetur, cuiusmodi monstrum inter homines vix occurrit »; sed etiam eo, quod, « dum veritas tamquam revelata sufficienter proposita est, illa revelata esse negatur et ita fides in hac hypothesi propositionis sufficientis debita non praestatur » (*Coll. Lac.*, VII, 531, a). Quae hypothesis propositionis sufficientis in eo verificatur, cui ab Ecclesia catholica ut credendum propo-

nitur verbum revelatum, postquam ille hanc Ecclesiam, apertis divinae suae institutionis notis instructam, semel certo cognovit: veram esse Christi Ecclesiam et authenticam veritatis catholicae magistram. Si nunc quaeritur, an quis sine culpa gravi a fide divina et catholica deficere possit, quaestio restringi solet ad eos qui catholicam Ecclesiam talem certo cognoverunt, qualis modo dicta est, et qui ideo obiective habent motivum credibilitatis abundantissime sufficiens et perpetuum, « seu potius complexum omnium motivorum, quae ad evidentem credibilitatem fidei christianae tam multa et tam mira divinitus sunt disposita » (*L. c.*, 532, c). Quod credibilitatis motivum peremptorium fideles etiam rudiores et rudes facile certo cognoscere et cognitum retinere possunt [1]. Sic quaestio de inculpabili defectione a fide catholica recidit in hanc aliam: num quis, sive rudis sive doctus, qui, dicta cognitione circa Ecclesiam semel obtenta, fidem catholicam tenet, sine culpa gravi eo devenire possit, ut neget Ecclesiam catholicam esse veram Christi Ecclesiam, indeficiens credibilitatis motivum atque authenticam

[1] Ideo Theologi Concilii Vaticani in suis adnotationibus ad primum schema constitutionis de doctrina catholica haec habent: « Quamvis enim fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint nec ipsi ea valeant explicare; noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam, et in hac semper eis ob oculos versatur incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum seu potius motivorum complexus, ut non iam, quasi « cito credant, leves sint corde » (*Eccles.*, 19, 4). — « Sicut namque in veritatibus quibusdam naturalibus disponente providentia Dei naturali totum genus humanum citra demonstrationem scientificam habet plenam certitudinem, quae inquisitione philosophica potest quidem in suis fundamentis amplius et distinctius explicari, sed nullis apparentibus rationibus labefactari: ita divina bonitas et sapientia in ordine providentiae supernaturalis disposuit Ecclesiam catholicam iis insignem characteribus, ut in ea citra scientificas inquisitiones, quibus longe maxima pars hominum idonea non est, etiam rudes habeant facile cognoscibile compendium motivorum credibilitatis ad plenam certitudinem, quae poterunt per disciplinas apologeticas distinctiori et ampliori explicatione confirmari; sed non potest rationibus oppositis induci prudens dubium ad illam certitudinem labefactandam. Profecto Deus et Christus eius non doctis tantum hominibus fidem destinavit et suam revelationem certo cognoscibilem reddidit, sed pauperes evangelizantur; et ut Apostolus ait, non multi sapientes secundum carnem, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes » (*Coll. Lac.*, VII, 533, *a-b*).

veritatis catholicae magistram, ideoque ab Ecclesia recedat. — Inquisitio ergo non extenditur ad illos, qui sine dicta certitudine de Ecclesiae notis, munere et praerogativis, ei se adiunxerunt, neque respicit illos fideles qui, minime recedentes ab Ecclesia, solummodo circa hoc vel illud obiectum materiale fidei errant; nam « omnes fatentur posse etiam fideles catholicos incidere in errores ipsis invincibiles et ideo non culpabiles circa materialia obiecta fidei, ut exsistiment revelatum aliquid esse, quod neque revelatum neque verum est, aut vicissim putent, non esse revelatum et non esse verum aliquid, quod reipsa revelatum est et in Ecclesia per se sufficienter propositum » (*Coll. Lac.*, VII, 534, *c*).

2) Antequam quaestionem ipsam aggredimur, pauca adhuc praemitti debent de condicione catholici, de quo agitur. — Circa hanc *condicionem*, quaeri potest, quid ipse homo de ea sentiat. Haec eius de sua condicione sententia vocatur « condicio subiectiva » in oppositione ad « condicionem obiectivam », quae refert condicionem, prout in se est, independenter ab respectivi hominis de ea iudicio et opinione [1]. Condicio hoc sensu obiectiva complectitur aliqua quae sunt extra subiectum credens; alia, quae in ipso habentur. Primum, quod attendi debet, est lex divina credendi; alterum obiectiva credibilitas totius veritatis revelatae ob motivum credibilitatis obiective absolute firmum et indeficiens, quod est Ecclesia catholica, notis manifestis divinae suae institutionis instructa. Accedit tertium elementum: huius credibilitatis certitudo, etiam pro rudibus citra inquisitionem scientificam facile adipiscibilis, incommutabilis, omne prudens dubium excludens. Quartum elementum consistit in gratia interna, qua « homo elevatur, illustratur, confortatur viribus supernaturalibus », ut voluntas imperet et intellectus praestet assensum tantae firmitatis, quantam exigit Dei auctoritas. Quae firmitas non mensuratur « secundum mensuram cognitionis motivorum credibilitatis, quae sunt solum revelationis applicatio et praevia condicio ad fidem; sed secundum mensuram auctoritatis Dei revelantis, quae est motivum formale fidei » (*Coll. Lac.*, VII,

[1] Condicio obiectiva et subiectiva etiam aliter sumi possunt, ita scl. ut obiectiva complectatur omnia ea, quae se habent ex parte obiecti, circa quod versatur activitas vel status hominis; subiectiva vero comprehendat ea, quae se habent ex parte subiecti.

534, *a-b*). Vires vero naturales ad talem assensum non sufficiunt, neque ratione entitativae elevationis actus super omnia firmi, neque ratione ipsius huius firmitatis. Ex his elementis condicionis obiectivae duo priora nullo modo subsunt voluntati fidelium; alia duo, ut plenam suam vim et sufficientiam exserant, cooperationem hominis supponunt et exigunt. Nihilominus omnia quattuor elementa pertinent ad condicionem *obiectivam* hominis catholici (sensu supra assignato), et ubi primum unum ex ipsis deficit, homo obiective habet et non solum subiective fingit se habere causam iustam, cur ipse pro sua condicione a fide et fidei firmitate recedat. Quod quoad elementum primum et secundum immediate patet; neque minor est evidentia relate ad tertium et quartum. Nam supposito, quod de facto in huiusmodi catholico certitudo de Ecclesia, ut firmissimo motivo credibilitatis, ex quacumque tandem ratione removetur (sive omni ex parte cessat sive ita obscuratur, ut naturali necessitate invincibilis errandi formido locum capiat), talis dispositio mentis adest, quae dici debeat causa iusta, cur respectivus catholicus dubitet, etsi haec causa non se habet ex parte obiecti addubitati, sed subiecti addubitantis. Quae causa tunc dicitur obiective iusta eo sensu, quo talis status mentis non solum subiective putatur et fingitur fundare, sed revera obiective fundat formidinem errandi et dubitationem. Simile quid habetur in omni casu conscientiae certae quidem, sed hic et nunc invincibiliter erroneae. In tali enim hypothesi respectivus homo hic et nunc habet causam certo et vero quodam sensu «obiective» iustam, cur agat, quod conscientia erronea agendum praescribit. Nam ordini recto obiective correspondet et non solum subiective fingitur et putatur correspondere, quod hic homo in agendo sequatur suam conscientiam, licet id quod, sequendo suam conscientiam, agat recto ordini obiective contradicat et solum subiective putetur illi congruere. Si his verbis asseritur: in hypothesi conscientiae invincibiliter erroneae haberi causam, sensu modo exposito «obiective» iustam, cur homo catholicus suam fidem addubitet, tamen iis nullo modo asseritur, hanc hypothesim in homine catholico et recte instructo unquam sine omni eius culpa verificari. Sed omnino abstrahendo ab hac quaestione facti, solummodo hypothetice et theoretice statuitur, quid in casu condicionis illius verificatae valeat. Si vero

alia terminologia adhibetur et causa «obiective» iusta solummodo intellegitur causa, quae se habeat mere ex parte obiecti, nullo omnino habito respectu ad subiectivum iudicium hominis agentis, evidens est, dictam conscientiam invincibiliter erroneam non esse causam hoc sensu obiective iustam addubitandi aut negandi. — Quod tandem quartum elementum spectat, auxilium gratiae et fidei super omnia firmitatem, ad quam efficiendam vires naturales non sufficere constat, supposito quod hoc gratiae auxilium cessat, adest causa obiectiva, et non solum subiective ficta vel putata, cur quis a firmitate illa recedat. Qui enim non nisi adiutus auxilio alterius opus sibi impositum praestare potest, cessante auxilio alterius, evidenter obiectivam habet causam, cur ab opere imposito praestando recedat [1]. — Si quattuor haec elementa ad fidem uti debet assumendam requiruntur, et si primum et secundum elementum plane independenter ab hominum cooperatione et voluntate immutabiliter persistunt, quaestio de inculpabili defectione a fide catholica respicere non potest, nisi elementum tertium et quartum, quae quoad propriam efficaciam exserendam pendent etiam a fidelium voluntate et cooperatione. Circa utrumque ergo hoc elementum inquiri debet, num relate ad effectum obtinendum deficere possit, etsi homo ex sua parte facit quod in se est, neque ullo modo sive quoad unum sive quoad alterum elementum, vel directe vel indirecte in culpa est, cur suum effectum non obtineat. Non ergo inquiritur, num sive unum sive alterum elementum in homine catholico, debita certitudine hucusque instructo, revera hinc inde deficiat — (quod fieri experientia certo constat), — sed quaestio est, num deficiat, nulla culpa personali, sive directa sive indirecta, interposita.

[1] De hominis catholici condicione «subiectiva», sensu supra exposito, non est, cur plura dicantur. Neque enim quid singuli de sua circa fidem servandam condicione sentiant, hic inquirendum est, sed quid secundum fontes revelationis de ea obiective valeat. Liceat tamen hoc unum iterum monere: non omnia quae se habent ex parte subiecti credentis pertinere ad condicionem subiectivam, prout hic intellegitur; neque causam obiective iustam, sive ad credendum sive ad dubitandum, restringi posse ad eam solam causam quae se habeat ex parte obiecti crediti vel addubitati, sed sese habere posse etiam ex parte subiecti credentis vel addubitantis.

IPSA DISQUISITIO.

I. De medio cognitionis.

In qua re tractanda primo quaeri necesse est de *medio cognitionis*, quod ad quaestionem dirimendam adhiberi possit vel debeat.

1. Naturale lumen rationis — (cognitionem legum psychologicarum et logicarum, experientiam et vitam practicam, testimonia eorum qui a fide defecerunt, etc. etc.). — non esse neglegendum et ad solutionem conferre posse, non est qui neget. Ex altera vero parte etiam constat naturale lumen in hac materia non sufficere, sed insuper adeundam esse revelationem. Nam primo illa naturalia media cognitionis quoad materiam de qua hic agitur, difficultatibus et errandi periculis non parvis obnoxia sunt. Agitur enim de dignoscendo motu mere interno voluntatis eoque peccaminoso; de dignoscenda ergo conscientia interna sive aliena sive propria. Alienam vero conscientiam si quis examinare assumit, memor esse debet, latebras eius a nullo homine, sed a solo Deo immediate, plene, sine ullo errandi periculo perspici. Homines in tali casu ex sese vix ad plenam certitudinem pertingunt, sed contenti esse debent hoc vel illud cum maiore vel minore probabilitate coniecturare. De propria autem conscientia si quis contra se ipsum testimonium proferre debet invitus, perpauci sunt plene immunes a se ipsis decipiendis, immo a mendaciis conscie vel subconscie proferendis. Unde iam ex ipsa rei natura patet summa circumspectione et cautione opus esse, et prudenter aliquem recusare, quominus solo rationis lumine propositam quaestionem peremptorie solvere conetur.

2. Ratio vero principalis, cur lumen rationis non sufficiat, est, quod firmitas fidei et in hac firmitate perseverantia principaliter et, supposita debita cooperatione hominis, definitive pendeat ab auxilio gratiae supernaturalis et a lege, secundum quam Deus iuxta ordinem providentiae supernaturalis hoc auxilium gratiae concedere vel denegare decreverit. Dè qua lege et ordine homo ex solo

lumine naturali nihil scit; sed omnia quaerere et discere debet ex revelatione. Ideo Theologi valde urgent, permanentiam in fide et fidei firmitate super omnia in primis non subesse legibus naturae, sed legibus gratiae. Si enim firmitas illa, saltem ex parte subiecti credentis, primario ex causis naturalibus et earum influxu, quem secundum leges psychologicas, etc. in intellectum et voluntatem hominis exercent, penderet, iusto iure quis, ut propositam quaestionem dirimeret, imprimis ad dictas has leges et ad facta experientiae provocaret et ex iis suas consequentias deduceret. Iam vero quod ad hunc influxum mere naturalem legum psychologicarum attinet, non est ratio, cur hic dicatur alius, quando hominis facultates rationales versantur circa obiecta profana atque quando versantur circa obiecta religiosa; aut alius, quando agunt circa obiecta religiosa quae vera sunt et vera apparent, atque quando agunt circa huiusmodi obiecta quae quidem subiecto eodem modo vera apparent, neque tamen sunt. Ideo qui in suis inquisitionibus imprimis ad leges psychologicas et ad facta externa experientiae attenderunt, naturali necessitate eo deducti sunt, ut docerent: firmitatem in fide retinenda non aliis subesse legibus atque omnem aliam persuasionem firmam circa alia obiecta alicuius cognitionis directe et naturaliter certae. Et ob eandem rationem exegerunt et debuerunt exigere, ut par haberetur, cum psychologice et subiective par esset condicio eorum, qui ob conscientiae convictionem transirent ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam, atque eorum, qui ab Ecclesia catholica transitum facerent ad alias communiones (*Coll. Lac.*, VII, 531, b); et ut non solum obiectiva veritas in se spectaretur, sed ratio etiam haberetur subiectivae conscientiae, quae unicuique sequenda esset. Qui ita arguebant et arguunt, a falso hoc supposito procedunt: perseverantiam in fidei firmitate circumscribi iisdem legibus psychologicis et aliis elementis atque cognitiones naturaliter certas; neque sufficienter considerant supernaturalem gratiam, ex qua oritur supernaturalis firmitas, « quae utique non a solo intellectu, sed ut virtus libera maxime a voluntate pendet » (*Coll. Lac.*, VII, 533, c).

Haec de medio cognitionis, quod adhiberi debet; non est illud imprimis lumen naturale, sed revelatio divina.

II. De materia et obiecto quaestionis.

1. Quod dein ad ipsam *materiam et obiectum quaestionis* attinet, scl. ad *inculpabilitatem* defectionis sive asserendam sive negandam, primo varii modi culpabilitatis breviter assignari debent. Actio aliqua (positiva vel negativa) est *culpabilis in se*, quando homo, eam ponendo, obiectum moraliter malum libere appetit atque agendo aliquo saltem modo causat, sive illud pro fine sive pro solo medio habet; est *culpabilis in causa* sensu proprio, si voluntas obiectum illud non appetit, neque ut finem neque ut medium, sed aliud obiectum vult et causat, quocum tamen obiectum primum malum cognoscit coniunctum tamquam effectum cum causa (neque habet causam proportionatam cohonestantem, cur ita agat). Praevisio haec effectus mali, non intenti, haberi debet aut momento, quo ipsa actio causativa ponitur, aut, si actio per longius tempus protrahitur vel in suo effectu revocabili et revocando perdurat, aliquo momento subsequenti, sed ante effectum malum secutum.

Etiam *culpabilis in causa*, sed sensu improprio (licet vero) est actio, quae procedit ex priore aliqua actione peccaminosa in se, ex qua, quia et quatenus est peccaminosa, haec secunda actio eiusdem subiecti, tamquam ex sua causa fluit, et quae numquam locum habuisset, nisi prior illa culpa praecessisset. Supponitur tamen, quod obiectivus nexus causalis a subiecto agente non fuerit praevisus aut cognitus. Quo in casu effectus malus seu secunda illa actio obiective mala non imputatur ipsa in culpam, cum nec sit culpabilis in se, neque sensu proprio et ordinario culpabilis in causa. Recte tamen dicitur « culpabilis in causa » sensu improprio, quia et quatenus ex culpa personali, ut tali, tamquam ex sua causa fluit[1].

[1] Conceptus actionis culpabilis non in se, sed in causa tantum, ideo in hac quaestione usui esse debet, quia putant aliquando defectionem a fide procedere posse ex errore invincibili, et aliqui inde deducere volunt eam in tali casu esse omnimode inculpabilem, cum error invincibilis ex conceptu neget culpam. Primo negandum est vincibilitatem erroris vel ignorantiae cum eiusdem culpabilitate quoad conceptum coincidere. Potest enim ignorantia aeque atque error esse prorsus vincibilis et simul prorsus inculpa-

2. Quibus suppositis, quo nunc sensu defectio a fide catholica intellegi possit inculpabilis, ex dictis facile apparet. Quaeri enim potest (quando defectio a fide obtinet):

1° Utrum *omnis* culpa personalis gravis in homine catholico, dicto modo instructo, abesse possit, an semper et necessario *aliqua gravis* culpa, sive in se, sive hoc vel illo modo in causa, asserenda sit.

2° Utrum, supposito quod aliqua culpa gravis statuenda sit, necessario et semper *ipse actus defectionis* dici debeat culpabilis *in se*, an aliquando admitti possit *culpa in causa tantum.*

3° Utrum, quod *qualitatem* culpae statuendae spectat, semper et necessario statui debeat culpa *haereseos formalis*, an sufficiat asserere aliud peccatum *contra ipsam fidem* (indirectum tantum); immo quodcumque peccatum grave contra qualemcumque virtutem, praesertim si repetitis vicibus seu habitualiter fuerit commissum.

a) Ut ab ultimo puncto de qualitate culpae incipiamus, non desunt Theologi qui censeant: non probari repugnantiam in conceptu vel cum doctrina revelata quod catholicus a fide deficiat, quin in toto processu defectionis peccatum *haereseos formalis* locum capiat; nam posse aliquem eo modo ac via ad errorem invincibilem circa fidem catholicam pervenire, ut numquam scienter et voluntarie fidei motivum formale reiciat aut ei formalem oboedientiam assensus deneget. Ab his auctoribus non ideo et ipso facto, quod negent formalem haeresim, negari *omnem* culpam gravem evidens est. Concilium Vaticanum ab hac quaestione dirimenda consulto abstinuit. — Alii Theologi putant: neque ullam probari repugnantiam in eo, quod catholicus a fide deficiat, quin grave peccatum

bilis, si scl. nulla est obligatio removendi respectivam ignorantiam vel errorem (e. gr. error vel ignorantia prorsus vincibilis in aliquo homine rustico circa sensum alicuius inscriptionis antiquissimae Babylonicae). Quoad culpabilitatem erroris invincibilis sufficit afferre usitatam Theologorum distinctionem inter errorem « invincibilem nunc et tunc » et errorem « invincibilem nunc quidem, sed non tunc ». Prior excludit omnem omnino culpam tum in se tum in causa; alter admittit culpam in causa, et quidem duplici sensu supra allato. Hinc patet: ex solo termino « erroris invincibilis » propter quem quis a fide defecerit, quaestionem de *omnimoda* huius defectionis inculpabilitate dirimi non posse, prout ab aliquibus assertum est.

formale contra fidem[1] locum habuerit. Intellegunt peccatum quod offendat contra ipsam fidem et non contra quamcumque aliam virtutem (tale peccatum committit, qui e. gr. temerarie legit libros contra fidem conscriptos; vel qui deliberate neglegit acquirere necessariam sibi in rebus fidei ulteriorem instructionem). Neque hi Theologi eo quod gravem culpam contra ipsam fidem negari posse censent, censendi sunt negare *omnem omnino* culpam gravem vel tolerare saltem eiusmodi negationem. De cetero, etsi haec quaestio de qualitate peccati ob varias rationes cautissime tractari debet — (agitur enim de ipsa fide forte amittenda, quae est fundamentum omnis iustificationis; praeterea periculum est, ne periculosae opiniones circa obligationem et possibilitatem fidei retinendae procreentur) — tamen tota quaestio, si cum alia de possibilitate de-

[1] Terminus « peccati formalis contra fidem » duplicem sensum habere potest. Significare potest peccatum quod *formaliter* i. e. *directe* fidei opponitur. Sic intellectum est peccatum infidelitatis late dictae, quod motivum formale aut positive reicit aut saltem non positive admittit, licet sufficienter propositum fuerit, et de obligatione credendi constet. Prout hoc peccatum occurrit in non-baptizato aut in baptizato, habetur peccatum infidelitatis presse dictae aut peccatum haereseos vel apostasiae. Opponitur tale peccatum aliis peccatis quae indirecte tantum motivo formali fidei opponuntur, cum illud in se non impetant vel neglegant (e. gr. cum periculo fidei rarissime elicere actum fidei; mere extrinsecus negare fidem, fide intrinsecus prorsus retenta; temerarie legere libros contra fidem scriptos, etc. etc.) — Alio sensu « peccatum formale contra fidem » dicitur in oppositione ad « peccatum *materiale* contra fidem ». Peccatum hoc sensu formale, uti notum est significat actum, qui non solum obiective, sive directe sive indirecte, fidei oppositus est, sed etiam ut talis cognoscitur; cuius ideo malitia obiectiva etiam subiective ab agente contrahitur. E contra peccatum materiale est actus qui obiective quidem offendit contra ipsam fidem (item sive directe sive indirecte), neque tamen ut talis apprehenditur ideoque neque agenti in culpam imputatur. Quoad huiusmodi vero peccatum materiale accidere potest, quod sit et dici debeat « materiale » solummodo momento quo ponitur, non autem simpliciter et pro omni momento. Esse enim potest, quod hic actus, obiective malus, ut talis fuerit praevisus et in sua causa illicite volitus vel admissus; in quo casu *tunc temporis* fuit agenti in culpam imputatus; licet nunc temporis sine *nova* culpa ponatur. Unde triplex conclusio patet: 1° Si aliquis actus negatur esse peccatum *formale* contra fidem, non ex ipsis et solis terminis constat, utrum sermo sit de peccato formali, prout opponitur peccato indirecto contra ipsam fidem, an de formali in oppositione ad materiale. 2° Neque in tali casu ex solis terminis technicis constat: ne-

fectionis *omni ex parte* inculpabilis comparatur, magis scholae quam vitae et praxi destinari dici debet.

b) « Vitae » enim interest scire, de prima quaestione. Nam revera omnis catholicus, qui sincera mente et animo suae Ecclesiae et matri adhaeret, quam semel Christi veram Ecclesiam, firmissimum credibilitatis motivum atque authenticam veritatis revelatae magistram cognovit, hoc imprimis scire desiderat: num ex revelatione omnino certus esse possit, se a Deo in fide catholica et in communione interna et externa Ecclesiae catholicae conservatum iri, dummodo omnes graves Dei offensas evitaverit et sincere fecerit, quod in se est. Et quod ipsum maxime inquietare et gravissima tristitia afficere valet, non est quaestio de *qualitate* et *specifica malitia* gravis peccati, sive in actu defectionis sive in eius

gato peccato formali contra fidem prout opponitur materiali, formalem culpam negari pro nunc et tunc. Esse enim potest, quod dicatur peccatum « materiale » relate ad culpam momento positionis actus contrahendam, praescindendó a quaestione culpae in causa contractae. 3° Si de aliquo actu, in individuo determinato, asseritur sub eodem respectu eum non esse peccatum « formale » contra fidem et eum esse « haeresim materialem », ex contextu, non ex solis terminis technicis constat: peccatum non-formale intellegi debere haeresim non-formalem seu materialem. Haec dicta sint, ut clarius appareat, quid mediantibus solis terminis technicis ex notissima illa Adnotatione 20. Theologorum Concilii Vaticani, addita ad Caput IX. schematis primi « De necessitate et supernaturali firmitate fidei », quoad quaestionem hic agitatam erui possit, et, an in ipsá hac Adnotatione asseratur defectionem a fide aliquando in homine rudi (qui semel Ecclesiam ut firmissimum motivum credibilitatis cognoverit) fieri posse sine *omni omnino* culpa, vel saltem sine *omni* culpa contra ipsam *fidem*, uti aliqui ex hac Adnotatione deducere conati sunt. Cuius Adnotationis textus est hic: « Neque » etiam in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud at- » tingitur, quod aliqui veteres Theologi concedere non dubitant, posse per » accidens et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam ho- » minis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam he- » terodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesi » is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis haereticus foret (TANNER, *de Fide*, q. 2, dub. 5, n. 139; PLATELIUS, *de Fide*, n. 61). Haec quidem, » nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae » sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima » (*Coll. Lac.*, VII, 534, d). — Haec explicite exponenda erant, cum in hac materia ex terminologia minus accurate exposita nuperrime aliqua proposita fuerint, quae errandi occasionem praebere possunt.

causa commissi, propter quod Deus specialem suam et in certis circumstantiis omnino necessariam providentiam denegat vel retrahit; sed est doctrina et assertio, qua edocetur: ex revelatione non constare de tali providentia divina, ideoque non omnem posse excludi timorem, ne Deus, etsi homo fecerit, quod potuit, tamen sinat eum catholicam fidem bona fide reicere, a communione externa Ecclesiae catholicae recedere, ad sectam heterodoxam transire, et denique haereticum materialem extra communionem externam Ecclesiae mori, non aliter atque alios qui a iuventute in haeresi bona fide vitam degerint. Iam vero, uti immediate patet, haec non est quaestio de *qualitate* peccati, sed de *facto qualiscumque peccati gravis*, quod praecedere debeat, priusquam Deus specialem suam providentiam deneget, et defectio a fide et Ecclesia catholica dicto modo locum capere possit. Ad hanc autem rem quod attinet, ex revelatione certissime constare videtur Deum sua gratia et providentia adfuturum esse suis fidelibus, ut, si fecerint, quod in ipsis est, in fide et plena unione catholica permaneant. Quam doctrinam clare testatur traditio catholica, prout elucet ex constanti praxi Ecclesiae circa deficientes a fide, ex constanti de iis doctrina Patrum, quae non infringitur uno alterove verbo eorum minus evidenti, insuper soluto ex contextu, quod quis in sensum huic doctrinae contrarium trahat; tandem ex communi Theologorum sententia. Quae doctrina praeterea neque infirmum fundamentum habet in s. Scriptura, quae recessum a fide, quam quis ut divinam cognovit et recepit, in culpam gravissimam imputat fidelibus. Utrum haec doctrina sit sollemniter definita nec ne, interim non quaeritur; statuitur solummodo eius veritas, praescindendo ab accurata qualificatione theologica.

c) Restat adhuc secunda quaestio, utrum scl. ipse actus defectionis dici debeat semper et necessario culpabilis in se, an admitti possit culpa in causa tantum, sensu utique proprio. Ad quam quaestionem responsum ex parte datum iam est. Culpa formalis enim, quae per se statui deberet, esset haeresis formalis aut aliud formale peccatum contra ipsam fidem. Iam vero esse Theologos qui hoc negari posse putent, supra dictum est. Plures tamen censent in homine catholico, qualis supponitur, difficultatibus contra fidem culpabiliter vel inculpabiliter exortis, attentionem psychologica iam

necessitate, multo magis ex Dei providentia, si totus processus defectionis attenditur, aliquando dirigi in periculum, quod fidei immineat, et in mentem venire obligationem providendi fidei servandae, exquirendo auxilium et instructionem aliorum, imprimis vero fundendo enixe et constanter preces ad Deum. Qua voce conscientiae neglecta, si defectio postea sequitur, ipsa, cum in causa praevisa et volita fuerit, est culpabilis in causa sensu proprio.

d) Adiciendae sunt denique aliquae rationes contrariae, quibus probare intendunt, nil de dicta speciali Dei providentia, qua homo catholicus, qui fecerit quod in se est, omnimode in sua fide catholica servetur, revelatum esse. Veritas enim huiusmodi, uti aiunt, permitteret, ut iudicium certum fieret de conscientia interna alterius. Hoc vero alienum esse ab indole religionis catholicae, a praxi et doctrina Ecclesiae, quae non praesumat de internis iudicare. Praeterea durum esse et caritati proximi contrarium, omnes et singulos gravis peccati accusare, qui temporibus fere communis cuiusdam defectionis recesserint a fide catholica; et hoc eo magis, quod Ecclesia quae errores Reformatorum reiecerit, de eorum culpa personali sententiam ferre ausa non fuerit, quia ex doctrina revelata de culpa conscientiae nil deducere potuerit. Neque oblivioni dandum esse temporibus, quibus plures simul potestatem et munus Romani Pontificis sibi vindicare voluerunt, viros, quos ipsa Ecclesia inter Sanctos habet, bona fide errasse circa personam et partem eius, qui de facto fuit Romanus Pontifex. Iam vero, si revelationi non sit contrarium aliquem bona fide recedere ab *unitate* Ecclesiae et fieri *schismaticum* materialem, neque obstare assertae speciali Dei circa suos fideles providentiae aliquem bona fide recedere a *fide* Ecclesiae et fieri *haereticum* materialem. Et plura huiusmodi. Quae instantiae contrariae quanti momenti sint, Theologum non latet. Hinc non est, cur diutius in eis solvendis immoremur; pauca tantum et brevissime sint dicta. Ecclesiam non iudicare de internis, quo sensu sit verum, quo sensu falsum, omnibus notum supponi potest. Ecclesiam saepissime de internis iudicare luce clarius est. Omnis qui vel levissimam notitiam iuris poenalis ecclesiastici et processus criminalis ecclesiastici habet, scit iudicem ecclesiasticum in iudicio criminali minime abstrahere a quaestione de asserenda vel neganda culpa theologica in reo. Immo

in processu beatificationis et canonizationis Ecclesia explicitum iudicium fert de dispositione maxime interna, scl. de interna sanctitate personali, non solum de externa sanctitatis apparentia in eo, cui honores altaris adiudicare intendit. — In revelatione ipsa non desunt veritates, quae internam dispositionem hominis respiciunt, ex quibus quis maiore vel minore cum certitudine ad statum internum hominis concludere potest. Ex revelatione constat: iustificato, volenti et facienti quod in se est, observationem mandatorum Dei non esse impossibilem; concupiscentiam rebellem, quae est ex peccato originali, ex sese, addito auxilio gratiae non esse insuperabilem nec liberum arbitrium reddere illusorium; post adeptum usum rationis, iustificationem adulti non-baptizati non peragi sine praevia fide actuali, et ex altera parte nullum adultum salute aeterna privatum iri sine gravi culpa personali; unde fluit, huiusmodi adultum, si sine fide actuali e vita decesserit, hoc vel illo modo fuisse in culpa; et alia multa. Revelatio, cum has veritates proponit, immediate et proxime solummodo dat normam aliquam *obiectivam* et *generalem*; non eius applicationem ad casus particulares et ad determinata individua. Nihilominus ex tali norma huiusmodi applicatio et conclusio ad determinatas personas et actiones fieri potest, modo cum maiore, modo cum minore certitudine, prout respectiva norma plures vel pauciores, facilius vel difficilius cognoscibiles condiciones connotat, sine quibus norma applicari non possit. De cetero quo tandem iure quis quasi a priori statuere praesumat: revelationem non posse continere aliquam veritatem, ex qua cum certitudine iudicium de culpa personali ab aliquo homine commissa deduci possit, non immediate evidens est. Etiam dato, non concesso, quod consensus communis Theologorum, qui dictam providentiam Dei et speciale gratiae auxilium statuit, nondum habeat sollemnem et ultimam approbationem magisterii infallibilis ecclesiastici, temerarie tamen ageret, qui ob tales constructiones aprioristicas ipsam hanc doctrinam communem diceret posse neglegi vel reici; item, qui hoc assereret ob alias illas instantias antea allatas, vel ob eam solam rationem, quod haec communis theologorum sententia nondum sit sollemniter definita.

III. De qualificatione theologica, an scl. doctrina proposita definita sit a Concilio Vaticano.

Iam accedere liceat ad hanc quaestionem de qualificatione theologica communis huius sententiae, quae in toto processu defectionis, ut haec locum capere possit, aliquam culpam gravem necessario statuendam esse ducit.

1. Variae sententiae. — Sunt qui putent hanc doctrinam a Concilio Vaticano in Constitutione dogmatica de fide catholica, cap. III. esse definitam, sunt qui contrarium acriter contendant. Inter quos eminet Granderath S. I. Hic et post eum Vacant, eorumque auctoritate freti, nonnulli alii, praesertim recentiores censent: definitionem Concilii Vaticani posse restringi ad negatam causam defectionis obiective iustam, neque ullo modo insuper ad causam subiective iustam posse applicari. Rationes quas pro hac sententia simili modo atque Granderath affert Vacant non esse obiective peremptorias videt, qui accuratius inquisiverit tum in ipsas has rationes tum in Acta et Textum respectivi Decreti Concilii Vaticani. Neque recentissimis hac de re elucubrationibus aliquid allatum est, quod his rationibus novum pondus aut peremptoriam vim probandi vindicare possit. Quod item valet de aliquibus Theologis quos Vacant et alii afferre conantur ut fautores et defensores suae sententiae, uti e. gr. Cardinalem Franzelin, Episcopum Conradum Martin, dioecesis Paderbornensis, et alios; nam etsi aliquae rationes adducuntur quibus suggeratur laudatos Theologos fuisse huius mentis, rationes allatae id minime probant, immo magis forte suadent, ne dicam evincunt, contrarium. Sed de his paulo infra. Hoc loco duo notentur: 1° non debere confundi quaestionem de *veritate* sententiae communis Theologorum, de qua agitur, cum quaestione de eius *suprema certitudine*, orta ex sollemni definitione; potest enim esse, quod libere disputetur de facta vel non-facta definitione alicuius doctrinae, minime tamen libere disputari possit de eius veritate. Iuvat notare, quod in Concilio Vaticano I. Simor, Archiep. Strigoniensis notavit: « Scitis enim quod Ecclesia catholica numquam dogmata vel in Conciliis definiat nisi sit necessarium. Quousque dogmata in pacifica possessione sunt, illo

usque Ecclesia nihil definit; sufficit modus ordinarius credendi, profitendi, custodiendi, conservandi illibate doctrinam catholicam » (*Coll. Lac.*, VII, 84, d). Item quod animadvertit Conr. Martin, Episcopus Paderbornensis, de obiecto materiali fidei et de respectiva doctrina definienda: « Motivum fidei, scl. auctoritas Dei loquentis et obligatio hominis Deo credendi sese extendit ad omnia quae a Deo revelata esse quomodocumque per magisterium Ecclesiae nobis certo constiterit. Qua doctrina excluditur error eorum, qui articulos fidei formaliter definitos tantummodo divina fide credendos esse volunt, itaque summam credendorum quasi ad minimum reducere student » (*Coll. Lac.*, VII, 167 a). — 2° Notetur, non posse hic agi de *dirimenda* hac controversia [1], sed solummodo de inspiciendis et diiudicandis argumentis quae afferuntur.

2. Rationes allatae. — a) *Ratio petita ex canone 1323, § 3.* — Primum aliquod argumentum quo probetur respectivam veritatem non fuisse definitam a Concilio Vaticano, hoc affertur: Theologi probati negant hanc definitionem esse factam; ergo de definitione non manifeste constat. Iam vero iuxta normam can. 1323, § 3 « Declarata seu definita dogmatice res nulla intellegitur, nisi

[1] De hac re vide: S. Harent, *Dictionnaire de Théol. Cath.*, VI, 293, art. *Foi.* Praeterea: I. Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani,* Friburgi Brisgoviae, 1892, 61 sqq.

A. Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, T. II, Paris 1895, art. 117, pag. 165 sqq. et art. 118, pag. 173 sqq.

W. Strasser S. I., *Was lehrt das Vaticanum über die Schuld eines Katholiken, der vom Glauben abfällt?* « Theologie und Glauben » 15 (1923), 230 sqq.

M. Pribilla S. I., *Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels,* « Stimmen der Zeit » 55 (1925), 173 sqq.

W. Koch, *Zum katholischen Dogma von der Schuld des Glaubenszweifels,* « Philosophie und Leben » 1 (1925), 51-55.

Anonymus, *Glaubenszweifel,* ibid. 1 (1925), 231-233.

A. Messer-M. Pribilla, *Katholisches und modernes Denken*, Stuttgart, 1924.

Quaestio tangitur etiam a recentioribus auctoribus fere omnibus eo loco, quo in theologia sive dogmatica sive morali de firmitate et obligationibus fidei agunt. Compendiosa de hac re sententia invenitur apud A. Vermeersch, *Theologia moralis,* T. II, n. 34, 3, pag. 21. Cuius recensionem habes in hoc periodico 6 (1925), 300 sqq.

id manifeste constiterit». Ergo doctrina non est definita et a quovis Theologo dici debet non definita. — Huic argumentationi varius sensus subesse potest. Sane admitti nequit sensus hic: Vel ipsa quaestio *historica* de facto dogmatizationis dirimi potest hac norma iuris, non minus quoad Concilium Vaticanum quam quoad omnia Concilia priora. Secundum quam argumentationem theologiae dogmaticae, qua talis, nil prorsus interest, mediante scientia historico-critica inquirere, quid tempore alicuius Concilii Patres voluerint definire et quid in eorum verbis secundum textum et contextum consideratis insit; hoc spectat historiam dogmatis vel theologiae. Theologiae dogmaticae sufficit, aliquos probatos auctores negare doctrinam aliquam ab aliquo Concilio fuisse definitam; tunc Theologus omni historicae inquisitioni supersedere et mediante laudato canone peremptorium argumentum efformare potest: factum historicum dogmatizationis non habuisse locum. Exponere hanc argumentationem est illam refutare. Quodcumque enim aliquod Concilium sollemniter definivit, est et manet definitum, etiam supposito, quod postea certitudo de facto dogmatizationis apud plurimos vel aliquos theologos obscuretur [1]. In tali casu obligatio quidem, quae per se ex facto definitionis oritur, ob supervenientem incertitudinem urgeri non potest, neque a negantibus vel dubitantibus incurruntur poenae canonicae in negationem definitionis dogmaticae statutae. Hoc sane ex laudato canone iuris erui potest; minime tamen inservire potest ad quaestionem *historicam* de mente et sensu Concilii alicuius dirimendam. — Alius sensus allatae argumentationis hic esse potest: Si mens Concilii et verba ab ipso adhibita secundum textum et contextum sunt et manent *obiective* dubia, sensus hic obiective dubius non est definitus; nam si tali modo proponeretur a Concilio aliqua doctrina, constare non posset, pro quo sensu Concilium infallibilem suam auctoritatem interpo-

[1] Talem incertitudinem supervenientem posse locum capere Episcopus Paderbornensis Conr. Martin, ut refutaret aliquorum obiurgationem de nimia schematis propositi prolixitate, animadvertit in Congr. Gen. 7. (4, I. 1870) Concilii Vaticani his verbis: «Deinde historia testis est, breviora antiquiorum conciliorum capita et decreta multiplici subiecta fuisse interpretationi et scholarum argutiis et exceptionibus saepe facta esse illusoria» (Mansi, 50, 199, C.).

suerit. — At notari debet, sensum non iam ideo debere dici obiective dubium, quia nonnulli theologi probati, praesertim qui ab invicem dependere et fere omnes unius auctoritati credidisse deprehenduntur, hoc asserant. Neque ob talia asserta supersedere potest theologus omni ulteriori inquisitioni scientificae et historicae, num iusto iure obiectivum dubium ab istis asseratur. Multo minus intellegitur, quomodo Theologus ob talia asserta et ob suam laudati canonis interpretationem omnibus Theologis in conscientia incumbere praesumat proclamare obligationem negandi *quaestionem facti* dogmatizationis, et asserendi constare de ea non-facta. Quidquid est de facta vel non-facta definitione, talia ob tales rationes exigere, vim probandi excedit, quae his rationibus inest.

b) *Rationes petitae ex Actis Concilii Vaticani.*

α) Aliud argumentum quo intenta thesis probetur, afferunt Adnotationem 20, quam Theologi Concilii Vaticani schemati primo Constitutionis de doctrina catholica adiecerunt et qua enuntiatur non attingi quaestionem illam, an per accidens catholicus rudis sine peccato formali contra fidem ex errore invincibili ad sectam heterodoxam transire et materialis haereticus fieri possit [1]. — Iam supra ostensum est sententiam in hac adnotatione relatam, sive secundum mentem veterum Theologorum sive secundum mentem Theologorum Concilii intellectam, inservire non posse ad solvendam nostram quaestionem. Nam in ea solummodo sermo est de culpa aliqua contra *ipsam fidem* affirmandam vel negandam. Qui ex ea

[1] Tenorem Adnotationis huius vide supra pag. 14 in nota. — Notetur insuper: circa hanc Adnotationem ab aliquibus teneri mirum procedendi modum. Ex una parte nequeunt sibi satisfacere in urgenda atque efferenda hac Adnotatione tamquam textu classico et argumento principe, quo fere explicite ac sollemniter a Concilio concedatur posse aliquem catholicum aliquando sine omni culpa a fide catholica deficere; ex altera parte *Schema primum* et Adnotationes ei additas quodammodo deprimunt quia tandem a Concilio non fuit adhibitum in sententia definitiva ferenda. Neque tamen Adnotatio 20. plus vel minus ad *Schema primum* pertinet quam aliae Adnotationes; hinc quod ad rationem allatam attinet, aut omnes parvipendantur aut omnes aequa lance admittantur. De cetero *Schema primum* non fuit relictum ob doctrinam, quam continet, sed ob alias rationes, et optime tum ex ipso Schemate, tum ex Adnotationibus additis apparet, qui errores et quae difficultates atque argumentationes inquisitionibus et Theologorum et ipsorum Patrum subiecta fuerint.

plus eruere volunt, errare, item supra est iam expositum. Unde ex eo quod hanc quaestionem et sententiam Concilium Vaticanum noluit attingere, deduci minime potest, illud etiam consulto noluisse attingere ulteriorem sententiam, quae *omnem omnino* culpam gravem in toto defectionis processu abesse posse docet. Si de tali mente Concilii aliunde constat, sane hoc admittendum est; si praecise ex hac adnotatione vicesima probandum est, non probatur.

β) Arguunt dein hoc modo. Non licet inferre in mentem et verba Concilii, quae non insunt, neque ex iis exquirere solutionem quaestionum, quae Concilio non fuerunt propositae. Iam vero unica quaestio seu unicus error circa nostram rem Concilio l. c. propositus, fuit error Hermesii, qui catholicis reflexe in fidem catholicam inquirentibus et propriam fidem examini subicientibus, ius et officium dubitationis realis circa veritates revelatas vindicare voluit, usquedum ad certitudinem reflexam pervenerint. Iam vero hic error, uti legenti patet, nil commune habet cum sententia et quaestione, an unquam aliquis catholicus qui sub magisterio Ecclesiae fidem suscepit, ex errore invincibili sine *ulla omnino* culpa, sive in se sive in causa commissa, a fide deficere possit. Ergo neque quis huius quaestionis solutionem aut authenticam de ea doctrinam ex Actis et Decretis Concilii exquirere potest.

Principium generale initio positum omnino admitti debet, scl. nil inferendum esse in verba et mentem Concilii quod non inest. Insuper verum est, Concilium Vaticanum non intendisse circa varias quaestiones propositas *totam* doctrinam catholicam, sed eatenus solum proponere, quatenus opponebatur erroribus reiciendis[1]. Attamen ex altera parte non debet neglegi, quibusnam veritatibus

[1] Hoc explicite monet J. B. Franzelin, consultor Commissionis theologicae, in disquisitione de primo schemate, habita coram 24 Patribus deputatis, ut respondeat obiurgationibus ab aliquibus contra hoc schema factis. Animadverterant in schemate veritatem catholicam proponi forma aliqua potius scholae et scientiae propria, neque referri totam. Respondet Franzelin: « ab ipso sacro Concilio norma aliqua proponenda esse videtur, qua catholici homines eruditi in docendo et scribendo intra limites sanae doctrinae contineantur ac dirigantur, atque in posterum huiusmodi errorum pericula, quantum fieri potest, praecaveantur. — Huc igitur propositum schema constitutionis spectat. Non haereses sectarum in forma symboli, sed errores et haereses materiales ab eruditis in forma scientiae recentioribus tempo-

hi errores secundum Theologos Concilii et secundum relatorem de respectivo capite primi Schematis, Episcopum Conr. Martin, contradicere visi sunt, scl. 1) veritati de lege universali, perpetua, indispensabili credendi; 2) veritati de evidenti et indefectibili motivo credibilitatis, quod est Ecclesia Catholica tot notis et characteribus divinae suae institutionis a Christo ornata; 3) veritati de efficaci auxilio interno gratiae, quo fidei firmitas super omnia possibilis reddatur et in tuto collocetur (cf. *Coll. Lac.*, VII, 531 et 532, *a-b;* 167, *b*). Ut supra iam notatum est, haec elementa se non habent omnia ex parte obiecti cognoscendi vel credendi, neque ex parte motivi obiective in se spectati, propter quod fides aut credulitatis affectus foveatur et retineatur; sed ea insuper respiciunt subiecti condicionem circa haec obiecta vel motiva, quatenus et intellectus et voluntas, supposito utique quod et homo faciat quod in ipso est, iuvatur gratia interna, ut credibilitatis vel fidei motivum, obiective indefectibile et semel certo cognitum, maneat semper subiective sufficienter intellectui perspectum, neve voluntas infirmetur in imperanda firmitate fidei absoluta. Tum adversarios, quos Concilium refutare intendebat, tum Theologos et Patres etiam ad hanc *subiecti* dispositionem attendisse, plus uno textu evidenti constat. In Adnotatione 18. scribitur: « Ex his, inquam, capitibus — (i. e. ex tribus illis veritatibus reiectis, quas modo nominavimus) — promanat error in nonnullis regionibus late diffusus et fere popularis eoque perniciosior, quo universim dicitur, transitum ab Ecclesia catholica ad alias communiones fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos, cum ipsi fere semper affirment, se sequi dictamen suae conscientiae; quod nisi concedatur, inquiunt,

ribus propugnatae sacro Concilio Vaticano obversantur, contra quas doctrina catholica explicanda est. Neque ergo finis schematis est universim et sine respectu ad errores contrarios tradere doctrinam de Deo, de Trinitate, Incarnatione, de Fide ceterisque capitibus: sed finis est declarare doctrinam catholicam sub ea sola ratione et sub iis conceptibus, quibus directe opponitur erroribus, qui in forma scientiae postremis his temporibus producti sunt, eosdemque errores ex doctrina declarata condemnare. Hoc autem fine ac scopo supposito fieri non potest, ut forma explicationis sit populo accommodata; sed necessario rebus ipsis ac formae errorum quibus directe opponitur respondeat oportet » (Mansi, 50, 320, D).

damnandas etiam fore conversiones ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam; sicque « qui hoc ius negaret orthodoxis ad eos confirmandos in veritate, eodem principio heterodoxos confirmaret in errore » (*Coll. Lac.*, VII, 531, *b*). Secundum hanc relationem ergo ipsi adversarii provocant ad *subiectivum* dictamen conscientiae, quod supponunt, posse generatim esse idem quoad fidem mutandam in catholico et in heterodoxo. Cum dicunt « generatim », concedunt in casu exceptionali posse aliquem *contra* dictamen suae conscientiae fidem mutare; negant hoc ordinarie ita esse. Sane catholici — nam ab iis quoque secundum Acta Concilii talis error alicubi audiebatur — cum provocant ad huiusmodi dictamina conscientiae, non possunt intellegi asserentes hoc de motivis et rationibus talis conscientiae in se et obiective sumptis, quasi putaverint, ea ex parte catholici, qui deficit a sua fide, et ex parte heterodoxi transeuntis ad Ecclesiam catholicam, esse obiective et ex parte rei aequalia; sed intellegi debent statuisse sua asserta de dictamine certo conscientiae *subiectivae*, relate ad quod secundum ipsos concedi debeat « ius omnibus commune per institutam inquisitionem mutandi religionem, in qua unusquisque educatus est; atque propterea idem ius non minus valere pro catholicis quam pro heterodoxis » (*l. c.*) — Theologi refutant hanc assertionem afferendo differentiam quae se habeat tum ex parte *doctrinae* admittendae (ex una parte error, ex altera veritas), tum ex parte *motivorum credibilitatis* (ex una parte « umbrae, quibus error speciem induit veritatis », ex altera parte Ecclesia catholica, notis et characteribus divinis insignita), tum maxime ex parte *auxilii internae « gratiae* ac luminis supernaturalis, quo Deus illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum deducit ab errore et inducit ad veritatem fidei unice verae, in eaque confirmat, nisi diligant homines ipsi magis tenebras quam lucem, propter quod iudicantur et damnantur a luce aeterna Iesu Christo » (*l. c.*). Opponunt ergo Theologi et rationes, quae se habent ex parte obiecti et motivi, et rationes quae immediate subiectum spectant; aliis verbis respiciunt tum veritatem obiectivam tum *subiectivam mentem* atque *conscientiae dictamen*.

Idem apparet ex alio eorundem Theologorum testimonio quod habetur in Adnotatione 19. et quo describunt atque urgent pondus

et momentum auxilii internae gratiae. Afferunt adversarios « praetexentes rationis scientiis excultae ius examinandi et mutandi iudicia priora rationis adhuc rudis », qui et « affirmare audent, eo modo, quo post diligentius examen conscientia praescribit transitum a persuasione religionis falsae ad agnitam religionem veram, universim etiam in catholicis " iustificari, ut aiunt, mutationes professionis religiosae „; quoniam nimirum non solum obiectiva veritas per se spectari debeat, sed " subiectiva conscientia „ unicuique sequenda sit » (*Coll. Lac.*, VII, 533, c). Quae doctrina adversa, prout hic proponitur, explicite monet: rationem propter quam practice aequale ius transeundi catholicis et heterodoxis concedi debeat, non esse aequalem veritatem, quae *obiective* in utraque religione inveniatur, sed esse aequalem *persuasionem conscientiae subiectivae certae*, quam sequi commune ius sit et officium omnibus. Nolunt adversarii etiam hoc loco suum assertum et postulatum extendere ad omnes, qui a fide catholica deficiant; concedunt aliquando aliquos deficere *contra* dictamen conscientiae, quos ipsi defendere recusant; at id generatim fieri negant; asserentes: generatim mutationem, etiam in catholicis, fieri ex dictamine conscientiae, dictantis defectionem hic et nunc esse licitam, immo obligatoriam. Quos criminis accusare iniquum esse; cum iudicari debeant secundum ipsorum conscientiam, neque enim, ut aiunt, « solum obiectiva veritas per se spectari debeat ». Cui argumentationi ut respondeant, et Theologi in sua adnotatione provocant et Patres attendere monent ad auxilium gratiae [1] internae, qua ergo secundum ipsos homo in

[1] Refutatio et Responsum Theologorum ita sonat: « Contra periculosissimam hanc sententiam in proposito schemate Constitutionis 1° declaratur, quomodo prae lumine gratiae non par sed omnino opposita sit ratio veritatis et erroris. Qui enim religione falsa tenentur, per lumen gratiae inducuntur ad examen apparentium rationum sui erroris et rationum veritatis, atque in hoc examine quo diligentius divina illustratione implorata consultaverint, eo magis Deus, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, suam dabit gratiam errantibus, ut, dummodo ipsi cooperentur, ab errore reducantur et convertantur ad veritatem. Ex adverso autem Deus veritatis per suam gratiam fideles in semel agnita fidei veritate confirmat, atque ita in auxilio opportuno credentium fortitudo Dominus est, qui non deserit, nisi deseratur. Sicut ergo sequendo gratiam eique cooperando homines trahuntur a Patre luminum ad fidem, ita gratiam negligendo

fide firmissime servanda subiective iuvatur et a tali conscientiae dictamine erroneo praeservatur, nisi ipse gratiam neglexerit et ei restiterit. Falso ergo asseritur: errores, qui Patribus Concilii Vaticani propositi fuerint, non nisi rationes et motiva, quae ex parte *obiecti* se habent, respexisse neque attendisse ad dispositionem *subiectivam* propter quam quis sibi ius et officium mutandi fidem vindicaret. Utrumque Theologi et Patres fecerunt, et condicionem obiecti et condicionem subiecti attenderunt. Et disparitatem, quam iterum atque iterum monent esse inter condicionem catholici et heterodoxi, constanter asserunt haberi tum ex parte obiecti admittendi vel reiciendi tum ex parte subiecti admittentis vel reicientis. — Errorem a Concilio reiciendum offendere tum contra ea quae sint ex parte obiecti, tum contra ea, quae ex parte subiecti requiruntur et habentur, clare effert tandem relator de emendationibus capitis tertii Constitutionis dogmaticae de fide catholica, Episc. Conr. Martin. Falso ipsi imputatur assertio: damnandam esse a Concilio *solummodo* sententiam quae doceat, ex parte *obiecti* credendi et retinendi non posse haberi causam iustam mutandi fidem catholicam; non vero respici debere a Concilio rationes, quae forte

eique resistendo a fide deficiunt, ut ait Apostolus: bonam conscientiam... quidam repellentes circa fidem naufragaverunt. Verum 2° cum discrimen firmitatis assensus fidei ab assensu mere naturali et eo magis ab assensu in errorem revelatae veritati oppositam potissimum inde repetatur, quod fides divina eiusque actus intrinsece, h. e. non solum ratione obiecti sed ratione principii elicientis supernaturalis est » (*l. c.*, 533, c-d), quod illud auxilium gratiae non solum efficiat entitativam elevationem, sed ultra eam procedere et simul dare maius lumen et robur subiectivum, inde elucet, quod secundum Theologos praecise auxilio gratiae praecaveatur obscuratio intellectus, quae assensum impossibilem reddat, et infirmatio voluntatis, qua insufficiens reddatur ad adhaesionem super omnia firmam imperandam. Quae praecautio aliquid plus effert, quam quod elevatio entitativa, ut talis, ex conceptu suo dicit. Idem elucet ex verbis I. B. Franzelin in supra laudata disquisitione prolatis, quibus inculcat, in homine rudi per gratiam internam suppleri posse, quae forte obiective insufficientia sint ex parte propositionis externae verbi revelati: « Tenendum etiam est, gratiam Dei internam supplere id, quod pro huiusmodi hominibus (i. e. rudibus) deficit in propositione fidei externa » (Mansi, 50, 333, D). Haec non haberent sensum, si gratia interna nil efficeret nisi meram entitativam elevationem.

ex parte *subiecti* credentis se habeant. Verba [1] Episcopi Paderbornensis in nullo differunt ab iis, quae modo ex Adnotationibus Theologorum proposita sunt.

Quod si quaeritur, quid omnes hi textus faciant ad nostram quaestionem — (an scl. Concilium Vaticanum definiverit vel saltem docuerit: non posse catholicum, qui semel sub magisterio Ecclesiae fidem suscepit, sine ulla omnino culpa gravi personali a fide deficere) —: inculpabilitas defectionis pendet a dictamine conscientiae invincibiliter erroneae et, tum in se tum in causa, inculpabili. Quaestionem autem, num tale dictamen conscientiae tamquam iusta causa deficiendi a fide in catholico admitti possit, textus illi attingunt, et ob internam gratiam *negare* videntur suppositum et factum, scl. huiusmodi conscientiam in homine catholico, qui semel sub magisterio Ecclesiae fidem susceperit et fecerit quod in se est, locum habiturum esse. Ergo secundum Acta Concilii Vaticani negandum esse videtur inculpabilem defectionem a fide catholica posse accidere.

(Continuabitur).

FR. HUERTH S. I.

[1] Textus est hic: « Iam vero explicata natura fidei et determinato obiecto eius tam formali quam materiali, sequitur in paragrapho quinta doctrina de fidei necessitate, deque stricta hominis obligatione sicuti eam amplectendi, ita et in ea perseverandi. In altera parte eiusdem paragraphi quintae explicatur quomodo Deus nobis ad implendum fidei officium auxilietur, instituta scl. sua Ecclesia, quae quasi concreta est divina revelatio exhibens nobis cum veritatibus credendis etiam motiva credibilitatis. Huic magnae revelationis manifestationi accedit iuxta paragraphum sextam auxilium internae Dei gratiae, quae non credentes ad credendum excitat, et credentes in fide confirmat. Qua quidem doctrina ille late diffusus error capitalis excluditur, qui fidelibus ius vindicat, susceptam fidem in dubium vocare et assensum suum suspendere, donec de veritate fidei scientificam sibi comparaverint persuasionem. Talis igitur, Rmi Patres, est nexus singularum partium huius capitis, ex quo singulae sententiae suam lucem accipiunt » (*Coll. Lac.,* VII, 167, *b-d*). — Ergo error reiciendus offendit tum contra externam propositionem verbi revelati per Ecclesiam suis divinis notis instructam, tum contra internum auxilium gratiae; quod imprimis subiectivam dispositionem credentis afficit. — Ultima propositio scl. « talis igitur... » trahenda est ad totam antecedentem relationem, non vero ad ea sola, quae de paragrapho quinta dicuntur.

Le Péché Véniel dans la Théologie de S. Thomas

d'après un livre récent [1]

Summarium. — Ex fontibus cum editis tum ineditis collegit ordinavitque A. Landgraf sententias veterum scholasticorum de essentia peccati venialis, respiciens potissimum ad elementa ex quibus post illos S. Thomas conflaturus erat suam propriam sententiam; qua in unum rediguntur omnia quae dispersa disiectaque antea iacuerant.

Praeprimis illustratur habitudo ad finem ultimum, Deum, qua qui carent actus humani, cum actuali tum virtuali, eo ipso sunt peccaminosi, etiamsi minime fini ipsi (quod sane proprium est peccatorum mortalium) adversentur. Venialis autem istiusmodi deordinatio duplici ex capite actui inesse potest: ex parte scil. obiecti, quod propter defectum rectitudinis sibi inhaerentem nequeat in finem ordinari, vel ex parte ipsius demum agentis, obiectum ex sese inculpabile non (ut par fuit) ordinantis in debitum finem. Unde patet, inter actus bonos et actus peccaminosos nullum dari medium actionis in agente indifferentis. In iusto autem cum nullus possit esse in finem ultimum motus nisi caritate formatus, sequitur omnes actus esse aut meritorios aut venialiter malos; quod posterius potest illis etiam intentionibus accidere quae ferant in materiam nulla ex parte inhonestam, si modo desit ordinatio aut actualis aut virtualis in finem caritatis.

Campus igitur peccati mortalis a campo peccati venialis distat rationibus actuum internis toto caelo inter se diversis; nec pendet venialis peccati levitas, comparata ad mortale, ex defectu nescio quo intellectus, ibi malitiam mortalem non detegentis, ubi est. Quamquam nec in angelo potest materia peccati venialis intendi nisi actu in finem Deo contrarium ordinato, ac proinde mortaliter malo; nec in primo homine consistere potuit peccatum veniale nisi praecurrente mortali; nec in homine ipso lapso vita moralis inchoari potest peccato veniali.

Opus eruditione refertum est optima; complebiturque ulteriore disquisitione de absolutione peccati venialis.

Parmi les nombreuses questions qui ne paraissent pas avoir progressé depuis le XIIIe siècle, il faut, semble-t-il, compter celle

[1] *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und ungedruckten Quellen gearbeitet von Dr. Artur Landgraf, Domvikar und Erzbischöflicher Sekretär in Bamberg. Bamberg, Görresverlag, 1923, in-8°, xx-368 pag.

qui a trait à l'essence du péché véniel. Non seulement le point où en vinrent les analyses de saint Thomas, ne paraît pas avoir été dépassé depuis, mais l'intelligence même de ses formules a manqué souvent; et si vénérables qu'elles apparaissent aux disciples, on voit assez qu'un trop grand nombre d'entre eux n'ont pas su pénétrer ce qu'y avait mis le maître, parce qu'ils ne se sont pas placés au même point de vue, ne sont pas partis du même principe, et par suite n'ont pu rencontrer les mêmes conclusions, ni former la même synthèse. La théorie de saint Thomas est complète, elle est équilibrée: elle encadre toutes les variétés de péchés véniels; elle ne laisse à découvert aucune parcelle du champ qui s'étend parmi les actes humains entre le péché mortel et les actes vertueux. En même temps, conçue dans la plus haute généralité, en fonction d'un ou de deux principes qui valent pour tous les agents moraux, il se trouve qu'elle s'applique merveilleusement, bien que différemment, au cas du juste et au cas du pécheur, au cas de l'ange et au cas de l'homme, au cas de l'homme déchu et au cas de l'homme en état d'innocence.

De reproduire l'économie de cette doctrine, tout en montrant par l'histoire de la théologie antérieure comment presque tous les éléments s'en étaient graduellement formés au cours des siècles, quel fut à l'heure voulue l'apport original de saint Thomas, et comment son génie de ses matériaux jusqu'alors disparates et confusément épars sut former un ensemble harmonieux (car le beau peut se trouver jusque dans l'étude du péché), c'est l'objet que s'est proposé le docteur A. Landgraf, actuellement professeur au Grand Séminaire de Bamberg, dans l'ouvrage qu'il a intitulé *L'Essence du Péché Véniel dans la Scolastique jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Etude de Théologie historique d'après les sources imprimées et manuscrites.*

Bien que représentant un début dans la carrière littéraire [1], cette œuvre annonce un Maître, et apporte déjà quelque chose de définitif sur le problème envisagé. Ici on ne pourra que dessiner à grands traits l'ensemble doctrinal auquel par ce chemin

[1] Thèse présentée à l'Université Grégorienne pour l'agrégation de théologie.

historique aboutit l'enquête d'un théologien chez qui la patience méticuleuse, propre au génie allemand, se combine de façon rare avec la lucidité qu'excelle à mettre dans les esprits une formation latine.

L'auteur a fort bien fait de mettre au premier plan de son étude la question du rapport entre les actes moraux et la Fin Dernière de toute créature raisonnable, Dieu. Est-il obligatoire, oui ou non, pour tout acte humain, de viser le Souverain Bien de la vie future? De cette question en dépend une autre: peut-il y avoir des actes humains moralement indifférents, non seulement quant à leur objet, mais aussi à regarder l'attitude psychologique du sujet, l'intention engagée dans l'acte? Il est bien clair que, si nulle intention de la Fin Dernière n'est requise, les actes indifférents du côté de l'objet pourront l'être aussi du côté de l'agent: il suffira pour cela qu'ils ne soient rapportés ni à Dieu ni à aucune fin antagoniste. Au contraire, si le regard sur la Fin Dernière est de rigueur, tout acte qui viendra à en manquer, sera de ce chef répréhensible, si indifférent qu'en soit l'objet. Par suite, il n'y a plus place dans l'agent que pour deux catégories d'actes: les bons et les mauvais; bien que, dans l'ordre des espèces abstraites, il y ait place pour une division à trois membres: les actes bons, par exemple le culte divin; les actes mauvais, par exemple le blasphème; les actes indifférents, par exemple casser des pierres. La notion du péché véniel variera donc d'une philosophie à l'autre, d'une théologie à l'autre, selon que l'on prendra position pour ou contre les actes indifférents de l'agent, pour ou contre l'obligation de tendre en esprit vers Dieu.

Niez-vous les actes indifférents, alors il vous sera facile de maintenir avec saint Thomas que la différence entre péché mortel et péché véniel vient de ce que l'un poursuit une fin incompatible avec la Fin Dernière, et par conséquent se heurte à celle-ci et la combat; tandis que l'autre, sans qu'il y ait conflit, manque néanmoins à ce qui lui est dû, par cela seul qu'il la laisse momentanément en dehors de nos visées. C'est la distinction entre péché *contre la Fin* (« contra finem ») et péché *en dehors de l'ordre à la Fin* (« praeter finem »); ou, ce qui revient au même, puisque la loi est substantiellement l'ordre au bien commun, qui de la raison

du Prince passe à la conscience des sujets: péché *contre la loi* (« contra legem »), c'est-à-dire subversif de l'attachement à la Fin qui fait le fondement de la loi; et péché *en marge de la loi* (« praeter legem »), c'est-à-dire non en règle avec les exigences de la loi, sans cependant violer son principe, qui est l'adhésion à la Fin Dernière; autant dire action déréglée, mais non point attentatoire à la règle. En d'autres termes encore, péché *contre la volonté* et *en dehors de la volonté* divine; pour autant que la volonté divine consiste à vouloir la loi. Enfin, si dès maintenant nous pouvons jeter un regard sur l'économie de la vie surnaturelle dans le juste, disons péché *contre la charité* (« contra caritatem ») et péché *par défaut de subordination à la charité* (« praeter caritatem »). La charité est le lien qui nous attache à la Fin Dernière surnaturelle: charité envers Dieu, et (ce qui est tout un) charité envers les enfants de Dieu. A rompre ce lien, il n'y a que ce qui va à l'encontre de la charité; par conséquent toute impiété, sacrilège, blasphème, parjure, etc.; tout attentat à la vie du prochain ou à ses biens, physiques ou moraux, temporels ou spirituels; toute atteinte enfin aux intérêts de la race humaine, par le détournement à des fins égoïstes de ce que réclame pour ses fins augustes l'œuvre de la transmission de la vie dans le cadre providentiel de la société conjugale et domestique. En dehors de ces fautes qui directement ou indirectement blessent la charité, il n'y a place pour aucun péché mortel; bien que le champ reste immense aux péchés véniels, qui ne détruisent ni n'entament la charité, parce qu'ils ne l'attaquent pas, mais n'en soustraient pas moins à son empire des portions plus ou moins considérables d'une activité qui devait tout entière se laisser régir par elle.

Tenez-vous au contraire pour les actes indifférents, alors vous pourrez retenir verbalement ces formules vénérables, mais vous serez obligé d'y mettre autre chose que ce qu'elles disent.

Sans doute, il reste à définir de quelle sorte est cette intention qui doit relier l'acte à la Fin Dernière. Une intention *habituelle* ne saurait affecter un acte qu'à condition de passer elle-même à un moment ou l'autre en acte. Si elle reste à l'état de disposition, sans faire passer le sujet à l'acte auquel elle le dispose, alors elle ne fait rien; et sur tous les actes que le sujet peut

dans ces conditions produire sans elle, de son propre fond, il est clair qu'elle n'exerce pas la moindre influence: elle ne leur donne pas un atome de bonté. Il faut donc plus qu'une intention habituelle. Faudra-t-il alors, à tout coup, une intention *actuelle*? Cela est impossible psychologiquement, et ne saurait donc être obligatoire. Au surplus, l'intention de la Fin Dernière n'est pas pour abolir le mouvement vers les fins subordonnées. Or, dans l'état présent de notre connaissance discursive, une intention perpétuellement actuelle du Souverain Bien, en immobilisant l'esprit, l'empêcherait de se porter vers les biens particuliers, qui sont eux aussi matière de nombreux devoirs. Il faut donc s'arrêter à une intention qui ne soit ni actuelle, ni simplement habituelle, mais *virtuelle.* Intention virtuelle, c'est-à-dire intention qui persiste par sa vertu causale, par son influence effective sur les déterminations présentes, après avoir été actuelle à un moment donné. Bien que n'étant plus actuelle, elle rend actuellement compte du mouvement qui continue à se propager dans le champ de l'activité morale. Si on vous demande pourquoi vous agissez de telle sorte en ce moment-ci, vous remontez en toute vérité et sincérité jusqu'à ce vouloir premier, qui a mis la Fin Dernière à sa place. A vrai dire, votre *pourquoi* pourra s'énoncer d'un double point de vue: point de vue téléologique et point de vue psychologique.

Psychologiquement, je suis de par cet acte antérieur dans une disposition d'adhérence à la Fin Dernière, qui, le moment venu de prendre position à son endroit par une poursuite actuelle, détermine en moi un mouvement spontané dans le sens voulu, en vertu de cette loi psychologique, notée par Aristote, avant d'être par saint Thomas appliquée à la question présente: tels nous sommes quant à nos dispositions habituelles, telle il nous apparaît que doive être la fin de notre agir; « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei ». En s'engageant dans cette voie, qui s'ouvre spontanément, ma liberté aboutit à un acte revêtu de bonté morale.

Téléologiquement, une fin en commande une autre, comme les principes engendrent les discours et les conclusions. La Fin Dernière, établie au sommet de mes affections, développera en série toute une hiérarchie de fins subordonnées; à peu près comme le souci de la santé conduit le malade chez le médecin, pour lui de-

mander une ordonnance, qu'il portera chez le pharmacien, pour en avoir des simples, dont il fera une potion, pour la prendre aux heures voulues, afin de retrouver l'appétit ou le sommeil, qui lui rendront la santé. Ce que l'intention préalable de la Fin Dernière a la vertu de nous faire vouloir à l'heure présente, revêt du chef de cette origine une bonté qui le fait passer de l'ordre du bien utile (et, s'il y a lieu, du bien délectable) dans l'ordre supérieur du bien moral. Il va sans dire d'ailleurs que tout motif de vertu morale suffit à relier de la sorte mon action présente à la Fin Dernière. Car je ne puis concevoir la vertu morale que comme définie par un rapport de convenance essentielle entre certaines catégories d'actes et le mouvement vers ma Fin Dernière. Agir immédiatement en vue de cette convenance, c'est donc agir médiatement en vue de la Fin Dernière elle-même.

Ainsi, qu'elle soit directe ou indirecte, virtuelle ou actuelle, l'intention subjective de la Fin reste opérante dans les vouloirs secondaires, terminés à des objets de soi indifférents. Son bienfait est double, bienfait négatif et bienfait positif. D'une part, elle sauve nos actes du défaut d'ordre à la Souveraine Bonté, lequel les laisserait déchoir au rang d'action défectueuse, d'acte humain soustrait à l'empire de la loi morale (« praeter legem »), extérieur à l'irradiation de la Fin Dernière (« praeter finem »). D'autre part, et du même coup, elle les élève à la qualité d'actions ennoblies par l'influence de ce Souverain Bien, dont il est impossible de viser l'excellence, sans participer sa bonté.

Voilà d'une manière générale un schème de la moralité des actes humains. Mais la question va se compliquer par la comparaison des hommes privés de la charité parfaite avec les hommes qui en sont pourvus. Chez les premiers, il ne saurait être question d'actions méritoires; et pourtant il y a place pour des actions bonnes, surnaturellement ou naturellement. Chez le croyant pécheur, il y a place pour une bonté surnaturelle, charité imparfaite, espérance, foi, etc. Chez les pécheurs non croyants, il reste la possibilité d'une certaine bienveillance naturelle pour Dieu (sans aller toutefois jusqu'à la préférence absolue, du moins selon l'opinion de beaucoup la plus probable); également, la possibilité d'un amour de concupiscence, qui n'est pas seulement légitime, mais obliga-

toire; et par conséquent aussi il y a la possibilité de référer à Dieu des actes humains selon la direction de l'un ou l'autre de ces deux amours, qui, s'ils ne sont pas ce qu'il y a de meilleur, sont néanmoins bons; bons d'une bonté morale imparfaite, mais réelle, puisque de manquer de l'une ou de l'autre serait un mal moral d'une espèce caractérisée. Il y a donc pour le pécheur, même incroyant, possibilité d'échapper au péché véniel en matière indifférente, par des actes moralement bons. Chez l'incroyant, ces actes ne seront pas salutaires, parce qu'il y manque la foi, qui est le premier pas dans la voie du salut; chez le fidèle en état de péché mortel, ils ne seront pas méritoires, parce qu'il y manque la charité, qui seule ajuste nos intentions à la qualité de la Fin Dernière, dont c'est le propre, comme telle, d'être aimable pour elle-même et plus que tout le reste, qui ne mérite d'être aimé que pour elle.

Le cas du juste est différent. Le juste est lui aussi dans l'impossibilité d'échapper au dilemme: ou péché (au moins véniel), ou acte moralement bon. Mais chez lui l'acte moralement bon ne pourra pas ne pas être méritoire; par conséquent le dilemme se transforme dans son cas en celui-ci: ou acte méritoire, ou péché. D'où la formule courante en théologie thomiste: tout acte du juste, qui n'est pas péché, est méritoire de la vie éternelle. Deux remarques sur ce discours. Premièrement, pourquoi l'acte bon du juste ne peut-il être que méritoire? En théologie thomiste, un acte méritoire est un acte ou émis ou impéré (soit immédiatement soit médiatement) par la charité. La charité seule est méritoire par elle-même; elle seule, dans la mesure où elle est participée dans les actes des autres vertus, théologales ou morales, leur communique la force méritoire. Si un acte de foi ou de prudence est méritoire, c'est en tant qu'informé par la charité. La question posée revient donc à celle-ci: pourquoi dans le juste l'acte moralement bon ne peut-il être qu'émis sous l'empire de la charité? La réponse est à prendre dans les principes invoqués plus haut. La bonté morale découle de l'ordre imprimé à l'acte vers la Fin Dernière. Or quel genre de tendance peut-il y avoir dans un juste vers la Fin Dernière? Une seule, la tendance charitable, la tendance amicale. Le juste est ami; l'amour qu'il a pour Dieu est un amour d'ami, et non un amour d'étranger ou de mercenaire; c'est un amour par-

fait, non l'amour imparfait qui se rencontrait tout à l'heure chez le pécheur, soit incroyant, soit même fidèle. Sans doute le juste peut aimer Dieu d'un amour de concupiscence, en plus de l'amour de bienveillance; et même ceci ne peut aller sans cela. Mais, si l'un est charité, l'autre est empreint de charité. La concupiscence, chez l'ami, est autre que chez l'étranger: elle est emportée dans le courant de rectitude parfaite, qui est celui de la bienveillance souveraine, de la préférence absolue, de l'échange et du commerce désintéressé, qui s'établit de par l'amitié entre l'aimant et l'aimé. Qu'on le remarque: le juste n'a pas *à sa disposition* d'autre concupiscence de la Fin Dernière surnaturelle qu'une concupiscence informée par la charité: ni sous forme de tendance habituelle, car toutes ses vertus infuses sont parfaites; ni sous forme de motion actuelle, car Dieu ne meut le juste que connaturellement à sa qualité de juste: la motion d'ordre amical lui est connaturelle. Et, pour parler plus précisément, Dieu ne le meut que de deux manières: soit en actuant à leur propre mesure les vertus parfaites qu'il possède; soit en majorant leur acte par le jeu opportun des dons du Saint Esprit. Il n'y a pas d'autres motions de la grâce, à quoi le juste puisse consentir.

S'il y avait en lui à l'égard de la Fin Dernière un mouvement de concupiscence indépendant de la charité, ce ne pourrait donc plus être un mouvement surnaturel, mais seulement un mouvement naturel. Mais à l'égard de la Fin Dernière surnaturelle on ne peut concevoir une appétition honnête qui ne soit surnaturelle, étant donné la nécessaire spécification des actes par leur objet formel. Par suite, en fait d'appétition naturelle, il n'y a place que pour le désir non pas honnête, mais damnable, qui regarde la Fin Dernière, non selon ce qu'elle est en soi, mais uniquement et exclusivement par rapport à l'intérêt propre et à la satisfaction particulière de l'agent. Quiconque ne veut le bien général *que* dans l'intérêt de son bien particulier, prouve qu'il préfère celui-ci à celui-là; ce qui est un crime, comme le remarque pertinemment saint Thomas dans la *Question Controversée de la Charité*, article 2. Cela est l'amour diabolique dont parle saint François de Sales; et alors le juste cesse d'être juste; et nous sommes en dehors de l'hypothèse.

Il est donc constant que toute bonne action du juste, toute action référée à Dieu actuellement ou virtuellement, le sera sous l'empire de la charité parfaite, et par conséquent sera action méritoire.

On voit dès lors, en second lieu, comment cette proposition ainsi entendue diffère d'une certaine interprétation que tels ou tels textes pris isolément pourraient paraître justifier, mais qui n'en renverserait pas moins bout pour bout la pensée de saint Thomas, au point de lui faire dire juste l'opposé de ce qu'il a voulu enseigner. Dans le juste, nous dit-on, tout ce qui n'est pas péché, est méritoire. Donc il suffit chez le juste qu'une action porte sur un objet légitime (prendre une tasse de thé, ou fumer un cigare), pour être bonne et louable, quand même elle ne serait pas référée ni actuellement ni virtuellement à la Divine Bonté. Tout ce qui n'est pas défendu, sera par le fait même, et sans plus, matière d'action vertueuse et méritoire. Et s'il en est ainsi chez le juste, comment croire que chez le pécheur il faille un rapport actuel ou virtuel à la Fin Dernière pour exclure le péché véniel? — De sorte que la doctrine de saint Thomas sur le juste, qui n'était que l'application à un cas particulier de la thèse générale sur l'orientation obligée des actes humains vers la Fin Dernière, se trouve finalement retournée contre le principe même qui la commandait.

Ce choc en retour serait légitime, si saint Thomas avait écrit : Tout ce qui n'est pas de par son objet même acte coupable, se trouve être dans le juste acte méritoire. Mais c'est ce qu'il n'a jamais dit. Le mérite ne s'attachait pour lui qu'à l'acte qui n'est péché ni en raison de son objet, ni par défaut de relation subjective à la Fin Dernière. On traduit: tout ce qui du simple point de vue de l'objet ne présente rien de blâmable, sera nécessairement dans le juste acte méritoire. C'est fausser la pensée de saint Thomas. Saint Thomas répond : Ce sera œuvre méritoire, si du côté du juste il y a le regard voulu sur Dieu, au moins sous forme d'intention virtuelle; sinon, ce sera péché véniel, par défaut d'orientation au pôle de la bonté. Et ainsi la proposition reste vraie : pas de milieu entre péché ou mérite dans le juste; sans entraîner pour autant la conclusion qu'on voudrait à tort en déduire par rapport aux autres.

A cela on a objecté qu'en maints endroits de saint Thomas (à vrai dire ils sont sans nombre) le péché dit *véniel en raison de son genre* (« veniale ex genere suo ») est un acte non pas seulement dépourvu *en fait* de l'ordre à la Fin Dernière, mais un acte auquel son objet même rend *impossible* cette relation: tel le mensonge, qui affecte la parole à une destination contraire à celle que lui assigne la nature comme le chemin par où elle doit passer pour se relier à la Fin Dernière. Donc l'acte indifférent quant à son objet ne saurait, même en l'absence de tout regard sur la Fin Dernière, être qualifié de péché véniel, puisque du côté de son objet rien ne s'opposait à ce qu'il y fût référé, soit virtuellement soit actuellement. Cette argumentation confond deux choses bien distinctes: le péché *véniel en raison du genre de son objet*, et le *genre* (ou la nature générique) *du péché véniel.* La locution *veniale ex genere suo* désigne chez saint Thomas le premier de ces deux membres, mais non le second. Assurément celui-ci (genre du péché véniel) doit se retrouver dans tout péché véniel; mais l'autre, pourquoi? *Véniel en raison de son genre* n'équivaut nullement à *nature générique du péché véniel*; mais au sein de cette nature générique, de ce genre commun, l'espèce *péché véniel de par l'objet* s'oppose à deux autres espèces ou catégories: la première, celle du péché mortel en raison de son genre (« mortale ex genere suo ») mais véniel par défaut soit de matière, soit de consentement; la seconde est celle de l'acte qui n'est aucunement péché de par son genre objectif (par exemple, la promenade), mais qui sera véniel par défaut de toute intention tant actuelle que virtuelle touchant la Fin Dernière. De sorte qu'en fin de compte, si l'on veut abstraire l'élément commun à toutes ces différentes catégories de péchés véniels, il vient ceci: l'absence de rapport à Dieu; soit que ce rapport fût impossible, étant donné la nature objective de l'acte, soit qu'il fût possible, mais omis par le seul fait de l'agent [1].

On aura remarqué, en passant, que l'acte dit *veniale ex genere suo* jouit de deux propriétés: la première, d'être essentielle-

[1] Le Dr. Landgraf s'est lui-même, chose étonnante, laissé entraîner par endroits à la confusion signalée ci-dessus. Ainsi, à la page 132, *veniale in genere* n'aurait pas dû être traduit « die aus ihrer Art lässliche Sünde »; ce qui serait la traduction correcte du terme *veniale ex genere suo.* Mais *veniale*

ment péché; par où il exclut la possibilité du bien; la seconde, d'être essentiellement véniel; par où il exclut la possibilité d'une gravité mortelle, du moins tant que son genre objectif subsiste à l'état pur, c'est-à-dire si outre ce genre mensonge (par exemple) il ne revêt pas en même temps le genre hérésie, ou calomnie, etc. Assurément ces deux propriétés du péché véniel *ex genere suo* ne sont nullement communes à toutes les variétés du genre péché véniel; sans quoi elles se retrouveraient nécessairement dans tout péché véniel: ce qui est manifestement faux. Ainsi la colère vénielle par manque de délibération ne change pas de genre objectif par cela seul que survient la délibération et le consentement parfait. De même, dirons-nous, la promenade, qui est péché par manque de relation à Dieu, ne change pas d'espèce du côté de l'objet qui lui sert de matière, lorsqu'elle devient action vertueuse par la vertu de l'intention qui la relie en fait à Dieu. Du côté de l'objet, elle est essentiellement, et elle reste en tout état de cause, un acte « indifférent », c'est-à-dire *indéterminé* à l'égard du bien et du mal. La détermination lui vient d'ailleurs: elle vient du sujet, et de l'attitude qu'il prend vis-à-vis de la Fin Dernière dans l'exercice même de son activité: ou recherche positive, qui introduit la bonté; ou carence de la recherche qui aurait dû se produire, et par conséquent privation de bonté.

Telle est en substance la conception du péché véniel qui fait le fond doctrinal du livre que nous examinons.

Comporte-t-elle dans l'agent un ensemble de conditions psychologiques habituelles, sans lesquelles le péché véniel sans péché mortel concomitant deviendrait une impossibilité? Assurément, et saint Thomas n'a pas manqué de le faire ressortir. Mais, comme le fait remarquer fort à propos le Dr. Landgraf, ces conditions ne sont pas celles que se sont imaginées certains interprètes modernes. A les en croire, il n'y a pas dans l'opinion de saint Thomas un champ propre du péché mortel et un champ propre du péché véniel, séparés l'un de l'autre par la différence que met dans les actions

in genere signifie tout autre chose: le péché véniel génériquement conçu. D'où quelque flottement et quelque faiblesse dans le développement qui fait suite (pag. 132-133).

une opposition radicale à la Fin, ou une simple défaillance à l'égard de la Fin (que cette défaillance tienne à l'objet, ou qu'elle provienne de l'agent). Ce qui fait, disent-ils, que ceci (par exemple, une parole oiseuse) est un péché véniel et non pas mortel, c'est simplement l'impuissance où je suis, par faiblesse intellectuelle, de voir que c'est en soi mortel. Et d'où vient cette courte vue de mon esprit? De ce que, dans l'état de déchéance où nous a mis le péché, l'opposition à la Fin Dernière nous est trop difficile à saisir dans les matières qui n'ont avec elle qu'un rapport éloigné. Donc, pour peu que nous péchions, nous commettons nécessairement des péchés en soi mortels; mais nous sommes excusés de faute grave par l'insuffisance de nos lumières. On le voit, c'est à peu près comme si les diverses catégories de péchés véniels énumérés plus haut se réduisaient à une seule, l'inadvertance.

Telle n'est pas la pensée de saint Thomas. Il y a des péchés qui sont véniels même au regard de l'intelligence la plus éclairée et la plus attentive, des péchés intrinsèquement exempts de la malice propre au péché mortel. Mais il n'en est pas moins vrai que ces péchés ne peuvent être commis sans la présence concomitante d'un péché mortel par celui dont l'intelligence saisit nécessairement d'un seul regard les principes et les conclusions, l'universel et le singulier, ce qui entraîne dans l'ordre des appétitions un lien indissoluble entre la volonté de la fin et la volonté des moyens, entre la fin subordonnée et la Fin Dernière, entre la fin dernière abstraite et la Fin Dernière concrète. Un esprit ainsi fait ou bien choisit à la fois et la vraie Fin Dernière et l'universel mouvement de toutes ses démarches dans ce sens unique; ou bien s'il néglige de tourner vers elle un seul de ses pas, c'est qu'il a mis à sa place une autre fin dernière, à laquelle s'adresse la présente poursuite. Et ainsi s'évanouit la possibilité d'un péché véniel chez l'ange persévérant dans l'état de justice.

La justice originelle du premier homme ne l'excluait pas moins. Chez quiconque reste attaché à la Fin, c'est un grand illogisme que le désordre portant sur ce qui a rapport à la Fin. Cet illogisme pratique, cette erreur (d'ailleurs consentie) dans le jugement et le discours qui président à l'élection, cette contradiction vitale, ce mensonge en action, était une impossibilité pour le premier

homme, tant que, par le bienfait d'une grâce subordonnant les sens à la raison et les facultés inférieures aux qualités supérieures, son esprit ne connaissait d'autre pôle que la Vérité Première, répandant ses rayons non seulement sur les sommets, mais sur toutes les pentes de la raison, tant spéculative que pratique, sans laisser place à la moindre ombre d'erreur ou d'ignorance. Pour livrer au mensonge, sous quelque forme que ce fût, un canton, si minime fût-il, de l'intelligence humaine, il ne fallait rien moins qu'un renversement complet de l'axe de la conscience, soustrayant dans la mesure du possible toute l'âme à l'irradiation du Premier Principe de la vie morale, à l'empire de cette affirmation première, lumineuse autant qu'embrasée, de la Fin Dernière seule aimable pour elle-même, à l'exclusion de tout le reste, qui n'avait de prix que par rapport à elle. Ainsi Adam ne pouvait pécher véniellement sans qu'un péché mortel le détournât du Soleil de Justice, dont la lumière incorruptible assurait primitivement l'intégrité absolue de tous ses jugements de valeur. Nous autres, chez qui le discours de la raison ne bénéficie pas des conditions exceptionnelles d'Adam, nous ne sommes pas incapables d'illogisme, d'inconséquence, d'incohérence dans la conduite de la vie; c'est pourquoi nous pouvons pécher véniellement [1]. D'une part, nous sommes attachés foncièrement par la grâce et la charité à cette Fin Dernière qui, comme telle, mérite non seulement *la préférence* sur toute concurrence, mais aussi *le domaine et l'empire* sur toute affection: nul mouvement du cœur ne devant se reposer qu'en elle, même s'il passe par les intermédiaires permis. D'autre part, malheureusement, nous nous laissons arrêter aux charmes de ce qui devrait servir à nous porter plus avant; voire nous nous laissons entraîner à poursuivre l'avancement de nos intérêts temporels par des moyens qui ne peuvent servir à la poursuite des intérêts éternels, n'ayant pas la rectitude voulue pour s'y adapter, bien que par ailleurs ils ne nous détournent pas nous-mêmes de notre habi-

[1] Tous les professionnels de la théologie savent que nul disciple de saint Thomas n'a mieux mis cette doctrine en valeur que le Cardinal Billot dans son traité *De Peccatis*. Et le Dr. Landgraf n'a pas manqué de s'y référer (pag. 226).

tuelle conversion à la Fin Dernière. Etat pathétique de la nature humaine, déchue en Adam, régénérée dans le Christ, mais non pleinement guérie de la blessure originelle faite à son intelligence. La guérison a beau progresser en ce monde: elle n'est achevée que dans l'autre. Et c'est pourquoi il y a place chez tout juste aujourd'hui pour le péché véniel, bien qu'il n'en fût pas ainsi dans l'Eden, et encore moins dans les sphères angéliques. La faculté d'illogisme, indispensable à la coexistence de la charité et du péché véniel, se distingue fort nettement de la prétendue impuissance de l'esprit humain à reconnaître la gravité là où elle est. Heureusement, car, une fois avertis de cette erreur d'appréciation morale par les soins des théologiens qui l'ont découverte, comment continuerions-nous à bénéficier de l'indulgence qui n'est réservée qu'à l'ignorance? Comment en bénéficieraient-ils surtout eux-mêmes? Chez saint Thomas l'impuissance de certains êtres supérieurs à commettre un péché véniel sans se mettre simultanément en état de péché mortel s'allie sans effort avec la différence essentielle, valable pour tous les êtres, entre le péché mortel et le péché véniel.

Au surplus, même chez l'homme déchu, on sait que selon saint Thomas, pour une raison d'ailleurs différente, le premier acte à tout le moins de la vie morale ne pourra pas être un péché véniel, mais ou un acte de charité ou un péché mortel. Tout péché en effet, aussi bien le véniel que le mortel, présuppose la connaissance de la Fin Dernière, par rapport à laquelle seule il peut être question de péché. Or le premier éveil de cette connaissance entraîne pour l'homme l'obligation impérieuse et immédiate d'installer la Fin Dernière à sa place, au faîte de la vie morale; en d'autres termes, de se consacrer corps et âme à sa poursuite: ce qui est un acte de charité; tandis que de faillir à cette primordiale obligation constituerait une faute grave. C'est une obligation grave pour l'homme d'être habituellement ordonné à la Fin Dernière. Il est tout aussi grave de manquer à l'établissement de cet ordre que de le détruire. Péché mortel ou acte de charité: tel est donc le premier pas; ce qui exclut du seuil de la vie morale le péché véniel.

Aucun aspect du péché véniel, ni de ses conditions objectives ou subjectives, ne se trouve ignoré par saint Thomas, ni négligé par le diligent enquêteur qu'a voulu être le Dr. Landgraf.

Mais on se tromperait à voir dans ce livre une thèse. C'est une étude historique des vues du haut Moyen Age sur le péché véniel, mais conçue principalement en fonction de la doctrine de saint Thomas, dont les divers éléments se retrouvent presque tous chez les théologiens des générations précédentes, mais sans la pureté, sans la cohérence, et sans l'achèvement que seul saint Thomas a su leur donner.

Ces prédécesseurs de saint Thomas sont innombrables; et les recherches de notre auteur se sont poursuivies inlassablement à travers une masse de matériaux qu'un critique peu suspect de partialité a justement qualifiée d'énorme (« ungeheuer »). Enorme, la quantité des œuvres imprimées, et énorme la quantité des œuvres manuscrites, encore inédites [1], que l'auteur a fouillées; et très judicieux, l'emploi qu'il en a fait. L'impression qui ressort de cette étude documentaire est celle d'un problème à la fois captivant, puisqu'il sollicite tant de penseurs, éminents ou humbles, et déconcertant, puisque visiblement rien ne tient d'aplomb, rien ne se présente comme satisfaisant et équilibré, jusqu'à l'avènement de celui qui dans le chaos met l'ordre, et parmi les apparentes contradictions sait faire saillir l'unité. Tel fut, en cette matière, comme en tant d'autres, le rôle de saint Thomas.

Il est intéressant de suivre la fortune de ses idées au cours du demi-siècle qui s'écoula après sa mort, et de noter, en compagnie du Dr. Landgraf, par quelles mains, et combien diverses, fut convoyé, dans ces temps anciens, le dépôt de la doctrine angélique sur le péché véniel.

Assurément cette étude, bien qu'elle forme un tout consistant, se révèle aux esprits même les moins observateurs comme l'amorce et l'annonce d'un ouvrage plus vaste, englobant toutes les autres

[1] La simple nomenclature des manuscrits utilisés occupe les pages XI-XVIII; et une série de trois Appendices, qui couvre une centaine de pages (261-362) présente *in extenso* des morceaux particulièrement intéressants de Philippe de Grève, d'Eustache O. M. et de Pierre de Trabibus. A la sûreté de main, on reconnaît un élève du Cardinal Ehrle.

questions que l'étude du péché véniel fait surgir. Au surplus l'auteur nous dit lui-même son ambition d'en venir à une monographie sur la rémission sacramentelle du péché véniel. Nul, à l'heure actuelle, n'est plus qualifié que lui pour jeter la lumière désirable sur ce point si obscur. Dès à présent il s'est mis au rang des théologiens avec lesquels il faut compter. On ne pourra ignorer sa production, si l'on veut mériter l'audience du public dans tout ce qui touche soit au péché véniel, soit à l'essence de la bonté morale.

MAURICE DE LA TAILLE S. I.

Notae in quaestionem quam vocant "de actione in distans„

Haec, quam tractandam aggredior, quaestio non levis est momenti, ut omnes norunt, non solum pro Physico et Metaphysico, sed etiam pro Theologo. Iamvero, in hac qualicumqne disceptatione, non est mea intentio de tota hac re ample disputare; fuit iam hoc ab aliis factum, speciatim a Suaresio, et optime quidem. Quod intendo est, in particulari, considerare, in hac re, vim argumenti metaphysici, seu a priori.

In primis autem, duae sunt ibi notiones praeviae declarandae, quae multum iuvant, immo necessariae omnino sunt, ad perplexae quaestionis solutionem, ut iam ab aliis notatum fuit; et hae sunt notiones actionis, et indistantiae seu etiam praesentiae.

1. Per actionem ibi intelligimus actuale exercitium virtutis operativae ad extra. Loquimur proinde de actione transeunte, sive formaliter tali, sive virtualiter saltem tali. Nec refert quod disputetur inter AA., an praedicamentalis actio, cui respondet passio, sit in ipso agente, an in passo, tamquam in subiecto; quia solutio nostrae quaestionis non videtur ab illa quaestione necessario pendere, ut melius declarabimus infra.

2. Praesentiae conceptus, sicuti ceteri nostri conceptus, primo a sensu originem ducit, et versatur circa res extensas; deinde vero, per analogiam, ad res spirituales extenditur. Haec ergo praesentia, in rebus corporeis, dicit relationem indistantiae unius extensi ab alio extenso. Quae indistantia positive quidem exprimi potest per hoc quod duo extensa invicem indistantia dicuntur, si sint contigua, seu mutuo se tangant, in sua extremitate; negative vero, per hoc quod inter duo extensa non mediat aliud extensum, sive actuale, sive etiam mere possibile. Si enim inter A. et B. medium sit extensum C., non est dubium quin A. et B. distent inter se. Sed, etsi inter ea nullum actuale mediet corpus,

adeoque sit purum vacuum, ex eo tamen quod medium corpus C. potest naturaliter interponi, nemo est qui non dicat A. et B. invicem distare.

Scio non deesse qui hoc negent, quia, aiunt, possibilitas haec vel dicitur mere obiectiva, sita in non intrinseca repugnantia, in eo quod Deus possit inter duo extensa aliud extensum ponere, vel haec possibilitas intelligitur ut in potentia subiectiva alicuius entis actualis. Atqui primum nihil inservit ad casum, quia posset Deus inter duo corpora, etiam contigua, quodcumque ponere aliud extensum. Secundum vero dici nequit, quia nulla, in casu, potest potentia passiva realis assignari, ut per se patet. Verum, ni fallor, responsio facilis est. Si enim inter duo corpora aliud corpus potest, naturaliter et sine miraculo, interponi, certe illa duo corpora ab omnibus ut invicem distantia censentur. Potest quidem Deus inter duo corpora, etsi contigua, quodcumque ponere extensum, non tamen naturaliter, sed solum per compenetrationis miraculum. Et confirmatur sic. Ponamus A. et B. invicem distare per medium C. Annihiletur, vel removeatur C., quin aliud medium subintret. Quaero iam, eruntne A. et B. aeque distantia ac prius, vel non? Si primum dicatur, habemus intentum. Si aliud, duo noto inconvenientia. Primum est quod, in casu, A. et B. nec distantia nec contigua dici poterunt. Non distantia, quia hoc negatur ab adversariis. Non contigua, quia non se tangunt. Atqui inter distantia et contigua non datur medium, loquendo de extensis in ordine actuali. Ergo vel unum vel aliud necessario competit extensis ad invicem comparate. Aliud inconveniens est, quod duo corpora distantia nequeunt amittere vel mutare propriam distantiam sine aliquo motu vel destructione unius saltem terminorum. Atqui, in casu, cessaret distantia sine motu vel destructione cuiuscumque termini [1].

Dices. — Si supponantur duo mundi extensi, nullam relationem inter se habentes, nisi ex parte originis (quod non evidenter metaphysice repugnat), constat corpus A. in uno mundo nullam habere relationem nec contiguitatis, nec distantiae, cum corpore B.

[1] Cfr. Suar., *Metaph. Disp. 30,* sect. 7, n. 35, ubi hoc idem probat, eodem fere argumento.

in alio mundo. Ergo ad rationem distantiae requiritur ut quae non sunt contigua, in aliqua communi extensione ponantur.

R. — In illa hypothesi adhuc duo illi mundi convenirent in ratione extensi. Atqui haec convenientia, posita non contiguitate eorum, videtur sufficere ut duo illi mundi dicantur invicem distantes, prout nempe distantia ad omnibus intelligitur. Et ideo etiam corpus A. in uno mundo, vere distaret a corpore B. in alio mundo.

Concludamus igitur; praesentia inter substantias corporeas tota concluditur in earum contiguitate seu mutua indistantia, saltem naturaliter loquendo.

3. Si vero sermo sit de rebus spiritualibus, vel inter se comparate, vel in ordine ad corporeas substantias, earum praesentia certe exprimi nequit per localem indistantiam, vel per contactum quantitativum; quia cum sint extra genus quantitatis et extensionis, sunt etiam necessario extra genus sive distantiae, sive indistantiae, loci vel spatii. Exprimitur tamen earum praesentia, quodam modo et analogice, per hoc quod dicimus adesse inter eas contactum quemdam virtutis et spiritualem.

Sunt tamen philosophi graves, qui rationem verae distantiae invenire volunt etiam in ipsis spiritibus, tum inter se comparate, tum in ordine ad extensa. Ad hoc autem supponunt omnem substantiam finitam, eo ipso quod est finita, et intra hunc creationis ordinem contenta, necessario alicubi esse, et per se mobilem esse secundum locum. Supponunt praeterea, ubi, seu ubicationem, modum quemdam esse intrinsecum, vel spiritualem vel materialem (pro ratione substantiae cuius est modus), et per hunc modum substantiam habere ut formaliter occupet locum quemdam, determinatum et intrinsecum, qui nempe sit determinata pars spatii imaginarii. Ex quibus tandem merito concludunt ad rationem verae et mutuae distantiae plane sufficere ut sint duo termini positivi et finiti, sive corporei, sive spirituales, sive mixti, quorum unus sit ibi, alius illic, sive circumscriptive, sive definitive (cf. in hanc rem Suar., *Metaph. Disp. 51, De ubi*, ubi tota haec quaestio late tractatur).

Sed haec conceptio videtur, ni fallor, confundere ordinem rerum spiritualium et materialium, nec ullo solido fundamento inniti. Verum quidem est omnem, praeter Deum, substantiam esse *entitative* finitam; hoc tamen non prohibet quominus sola substantia

corporea sit *quantitative* finita et extensa, cui propterea unice competat, ratione suae quantitatis extensae, occupare loca vel spatia extensa. Neque ex hoc quod spiritus finitus contineatur intra ordinem creationis, sequitur eumdem eo ipso contineri in loco vel spatio determinato. Nam « Universum potest nominare universitatem corporum tantum, vel universitatem tam corporalium, quam spiritualium. Accipiendo primo modo universum..., angelus non est pars huius universi, propter quod non oportet quod sit intra hoc universum, secundum aliquem situm, vel locum... Si autem universum accipiatur pro universitate omnium rerum, sic angelus est pars universi, sed ex hoc non potest argui quod sit in aliquo loco definitive, immo potius oppositum. Cuius ratio est, quia inconveniens est differentias unius partis universi extendi ad omnes... Sed extra et intra, prope et longe, sub et supra, hic et ibi, et consimilia, sunt propriae differentiae universi corporei, ratione quantitatis. Ergo. Huic autem contradicit imaginatio... Sed in hoc non est rectum credere imaginationi, quia angeli abstrahunt a quanto, sicuti a quali (materiali) et ideo sicut non sunt albi aut nigri, calidi vel frigidi, sic non sunt magni vel parvi..., nec per consequens hic vel ibi ratione suae essentiae ». — Ita optime Durandus (*in I Sent.*, disp. 37; q. 1ª, *Utrum angelus sit in loco*).

Praeterea non videtur concedendum *ubi* esse modum intrinsecum rei locatae. Praeciso enim hoc modo, adhuc bene intelligitur corpus esse alicubi, ex hoc solum quod a determinato loco extrinseco circumscribitur; nec adhuc videtur sufficienter demonstrata necessitas ubi intrinseci.

Dices 1°. Hoc patet ex motu locali dupliciter: 1° quia, cum corpus, per motum, acquirit novum ubi, mutatur intrinsece. Ergo ubi est aliquid locato intrinsecum. 2° Praeterea, motus est in mobili, et est via ad terminum. Sed via et terminus nequeunt esse in distinctis subiectis. Ergo per motum localem acquiritur mobili terminus intrinsecus, qui nihil aliud esse potest nisi ubi.

Ad 1ᵐ R. — D. A. « Cum corpus per motum etc. », ita tamen ut, cessante motu, corpus remaneat intrinsece sicuti erat prius ante motum, C; ut remaneat intrinsece modificatum, N. et sub data dist. N. Cˢ et Cᵗˡᵃᵐ. Non negamus, motum ipsum localem, quousque durat, esse continuam intrinsecam mutationem in mobili. Sed haec

non est quaestio. Quaestio est an, sicuti per motum incrementi et alterationis acquiritur mobili nova quantitas et qualitas, quae remanent in ipso, etiam cessante motu, sic aliquid simile contingat per motum localem. Hoc nos negamus, cum Aristotele et S. Thoma, nec Argumento dato probari videtur.

Ad 2m R. — C. Mai. N. Min., vel Dist. min. — in motu quantitativo, vel qualitativo, C.; in motu locali, N. Non ergo assumi potest omnem motum necessario terminari ad aliquid mobili intrinsecum, sed debet probari, nec ullum inveni argumentum quo hoc efficaciter probetur. Quod si ubicatio in substantiis materialibus non importat nisi denominationem extrinsecam, quanto magis erit hoc dicendum de substantiis spiritualibus, quibus esse in loco nequit convenire nisi per accidens, quatenus nempe contingit eas esse praesentes corpori, cui per se convenit esse in loco. Non ergo est fingendum dari in angelis ubi quoddam spirituale, independens ab angeli operatione et unione cum corpore quocumque, et constituens eum quasi praesentem alicui parti spatii imaginarii [1].

Dices 2°. Spiritus potest esse praesens in re corporea, et ab illa indistans, ut patet exemplo animae rationalis quae est in corpore, et angeli, qui est ubi operatur. Aliunde spiritus non est ligatus ad unum locum, sed potest mutare suam realem praesentiam, propinquitatem et distantiam quam habet ad alias substantias, ut rursus patet ex anima, quae cum motu corporis amittit vel acquirit novam distantiam vel propinquitatem. Ergo a fortiori hoc competit angelis, ut nempe possint se movere localiter. Sunt enim angeli substantiae viventes, et vere mutabiles, tum secundum electionem, tum « secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca, quae prius non attingebant », ut dicit S. Thom. (I, q. 9, a. 2). — Praeterea, motus localis angelo

[1] Card. Billot, loquens de hoc ubi, haec habet: « Mitto interim difficultatem circa intrinsecos ubicationis modos, quia *esse locatum* non est denominatio magis intrinseca quam *esse vestitum*; ecquis autem unquam concipiet hominem fieri formaliter vestitum per receptionem alicuius intrinseci modi vestitionis? Et augetur difficultas ex hoc quod, necessitate coacti, dicunt, modos ubicationis respicere spatium imaginarium immobile, cui faciunt praesentes res ubicatas: sed quis iterum intelliget, rem aliquam fieri realiter praesentem spatio quod a parte rei merum est nihil, et praeterea nihil? » *De Euch.* (q. 75, § 2, pag. 354, edit. 5a).

convenit non solum per accidens, sed per se, ut patet cum angelus descendit de caelo ad terram, et iterum ascendit, vel solus vel cum animabus separatis, quas ad proprias concomitatur destinationes; in quibus casibus angelus movetur non tantum per accidens, sed etiam per se. Et ideo etiam quando angelus movet aliud corpus, ipse etiam se movet; quia impulsus ille, ab angelo acceptus, quo corpus movetur, non sufficit ad movendum ipsum angelum; tum quia nulla supponitur ligatio inter utrumque, tum quia posset angelus corpus illud proiicere, ipso immoto manente. Deinde, etsi angelus moveretur per accidens, tamen adhuc deberet in se recipere mutationem, quia vere mutat formalem locum. Est ergo in angelo *ubi* intrinsecum, spirituale, quod subiectatur immediate in ipsa substantia angeli, nec pendet ab operatione angeli vel ab eius praesentia in corpore ullo, et ideo esset in angelo etiam ante creationem corporum. Per hoc ubi angelus habet ut sit quasi praesens in loco intrinseco, seu in determinata parte spatii imaginarii. Est etiam in angelo vera ratio motus localis et distantiae et propinquitatis ad alias substantias, sive corporeas, sive spirituales. Quod si quis curiosius quaerat an in una substantia sit unum ubi tantum, respondetur (utique ad bonam mensuram) tot esse ubi, quot sunt realia accidentia.

Sed, ut alia omittam, non apparet quomodo in hac sententia sufficienter salvetur essentialis distinctio spiritus inter et corpora. Quamvis enim AA. isti quantitatem spiritibus denegent, tamen eis concedunt multa quae per se et proprie non consequuntur nisi quantitatem, ut esse per se in loco, moveri in loco, distare a loco, etc. — Nec rationes adductae intentum probare videntur. Ex eo enim quod spiritus in re corporea praesens esse potest, non sequitur eum posse ab ea esse indistantem, si proprie loqui velimus [1].

[1] Dixi, « si proprie loqui velimus », quia indistantia dupliciter sumi potest: vel pure negative, quo sensu dicitur etiam de re, distantiae non capaci; vel quasi privative, prout nempe dicitur tantum de re, verae distantiae capaci. Iamvero patet angelos dici posse indistantes primo sensu, etsi improprie; non vero altero sensu, et proprie, in quo tamen ab adversariis sumitur.

Exemplum autem animae rationalis non iuvat. Quia, etsi anima sit in corpore quod informat, tamen ipsa, per se, nec est in loco, nec distat ab alia anima aut loco, nec per se localiter movetur, ut omnes concedunt.

Nam, sicuti distantia negat contiguitatem, sic indistantia dicit contiguitatem. Atqui spiritus nequeunt esse contigui cuicumque rei, ut per se patet, etsi possint esse intime praesentes. Ergo spiritus nequeunt esse indistantes proprie loquendo. — Nec ex eo quod angelus, cum in corpore agit, est ubi operatur, sequitur angelum esse in loco, nisi aequivoce, ut saepe dicit Angelicus (e. g., I, q. 52, a. 1, c, et q. 53, a. 1, c).

Et ex eo quod angelus non sit ligatus ad unum locum, non sequitur angelum posse se localiter movere, nisi aequivoce rursus, et per accidens, eo modo quo rem explicat Angelicus in q. 53 supra citata. — Est etiam angelus multiplici titulo mutabilis, non tamen in genere quantitatis, et qualitatis materialis, qualis cernitur in motu locali. — Demum, ne plura dicamus, quae quisque per se prosequi potest, est valde difficile capere necessitatem et finem ubicationis intrinsecae, in re materiali, et a fortiori, in re spirituali. Nam ubicatio haec, independens a quantitate et operatione, necessario explicatur per ordinem ad spatium absolutum, quod qua tale, nihil est, et nihil esse potest; quod non parum inconveniens esse videtur.

Quanto consultius et expeditius diceret quis, cum Aristotele et S. Thoma, cum spatium et locus non sint nisi dimensiones seu termini ambientium corporum, prout in eis spectatur capacitas continendi et circumscribendi corpora, ideo « esse in spatio et loco » nihil aliud dicere nisi habitudinem corporis alicuius, ut contenti, ad dimensiones ambientes et continentes. Quo posito, eo ipso cessabit necessitas appellandi ad ubi intrinsecum, et ad spatium imaginarium, ut ubicatio corporum explicetur. Patet enim, in praesenti ordine, singulas res corporeas, saltem qua partes totius mundi materialis, necessario esse, per suam quantitatem, in spatio aliquo et loco, etsi totus mundus materialis, qua totus, non sit de facto in spatio et loco ullo, non defectu sui, sed defectu dimensionum ambientium[1]. Res autem spirituales, eo quod sint natura

[1] « Cum ex dictis quantitas sit ut quo formaliter habentur partes, quarum propria ratio in hoc consistit, quod aliae sint extra alias, id est positione et situ inter se distinguantur, constituendo dimensionatum quoddam in longum, latum, et profundum; statim apparet constitutivum *spatii* esse ipsam dimensivam quantitatem. Dimensio enim et spatium profecto idem

sua absolutae ab omni extensione, non habent, per se et proprie, quod sint in spatio et loco. Tamen, sicuti possunt in res corporeas operari, sic per contactum virtutis dicuntur esse praesentes in re corporea, et per consequens, esse in spatio et loco, modo tamen valde diverso ab eo qui corporibus per se convenit. Corpora enim, ut vidimus, non aliter possunt esse invicem praesentia, nisi per contactum quantitativum extremorum, seu per contiguitatem, et ideo naturaliter excludunt compenetrationem. Spiritus vero, si sint corpori praesentes, naturaliter sunt, secundum se, toti in toto corpore et in singulis eius partibus. Quae praesentia, etsi non sit compenetratio (utpote quae proprie nequit dici nisi de extensis ad invicem comparate), tamen est multo intimior et perfectior modus praesentiae, quam mera contiguitas. Deinde corpora sunt in spatio vel loco, ut contenta et circumscripta ab illo; contra spiritus, ut dicit Angelicus, non sunt ut contenti sed potius ut continentes, etsi eorum in loco praesentia semper sit finita, tum actu, tum potentia, utpote qui sunt virtutis finitae.

Restat igitur (ut concludamus hanc praeviam et vere fundamentalem quaestionem), ut dicamus, si inspiciantur naturae rerum, et genuinus quem omnes habemus de distantia conceptus, nec nos sinamus imaginatione decipi, ad rationem distantiae per se requiri, ut sit duarum ad invicem extensarum substantiarum habitudo, qua ambae sint in diverso loco, localiter et non contigue. Et ideo, inter spirituales substantias ad invicem, vel inter corpus et spiritualem substantiam, nulla dari potest ratio verae distantiae. Signanter autem dixi, ad rationem distantiae inter ipsas substantias extensas

sunt, et ita quidem ut dimensio (mere) imaginata faciat spatium imaginarium, dimensio vero realis spatium reale. Porro *locus* dicit determinationem alicuius portionis spatii per superficiem circumscribentem. Definitur enim ab Aristotele « superficies dimensionati continentis, immobilis, prima »; id est superficies primo et immediate claudens capacitatem certi spatii interclusi, eademque non materialiter accepta (qua ratione est mobilis ad motum ipsius corporis continentis), sed accepta immobiliter per certam distantiam a punctis fixis, puta a centro universi. Locus itaque est aliquid extrinsecum rei quae dicitur esse in loco; unde statim apparet quod *esse in loco* non est nisi resultantia ex coniunctione cum loco; apparet etiam esse omnino impossibile ut praesentia in loco habeatur formaliter per intrinsecum quemdam modum per se primo productum in subiecto ». BILLOT, q. 76, § 2, pag. 463.

requiri ut sint in loco localiter seu circumscriptive, atque adeo non solum cum sua quantitate et extensione, sed per suam quantitatem et extensionem. Quia, si, per miraculum, contingat substantiam aliquam corpoream esse quidem in loco cum sua quantitate et extensione, sed non localiter et circumscriptive, seu non ratione suae extensionis et per modum extensionis, iam nullam poterit per se habere distantiae rationem, cum quacumque alia substantia. Atqui hoc, ut ex fide tenemus, revera contingit quoad Christi corpus in SS. Eucharistia, quod propterea nequit dici a seipso distare, prout est simul in caelo et innumeris Eucharistiae locis, etsi sacramentales species revera distent, tum inter se, tum a Christi corpore quod est in caelo. Et hoc praecise, non est parvum veritatis signum, quod nempe in hac nostra conceptione, removeatur a mysterio veritatis magnum illud inconveniens, ut unum idemque Christi corpus, sine ulla sui multiplicatione, vel mutatione, dicatur a seipso distare!

4. Ex dictis de diverso praesentiae modo, iam patet quaestionem de possibilitate vel impossibilitate actionis in distans, proprie proponi non posse, nisi cum sermo est de agentibus corporeis. Et tota reducitur ad hoc, utrum possit corpus A. agere in corpus B. si inter utrumque corpus purum vacuum intercedat, — vel etiam, posito medio quodam corpore C., an possit A. agere in B. sine eo quod per prius agat in extremitate corporis C., quae sit corpori A. contigua, et quidem actione quae successive continuetur usque ad B. Duo ergo postulantur ut vitetur actio in distans: 1° ut detur medium quoddam interiacens inter agens et distans passum; 2° ut medium huiusmodi vere concurrat ad causalem influxum agentis in passum transmittendum. Quod cum fieri nequeat sine motu et tempore, tempus erit optimum, et forte unicum infallibile signum ad actionem in distans excludendam.

Cum vero sermo est de agentibus spiritualibus, quaestio de actione in distans, nobis quidem non videtur proponi posse. Cum enim talia agentia, proprie loquendo, nec distantia, nec propinqua, nec contigua dici possint ulli rei, quemnam sensum, quaeso, habere potest quaerere « an agere possint in distans »? Quod ergo unice de eis quaeri potest, est: « An ex earum in alias substan-

tias actione, sive hae sint spirituales, sive corporeae, legitime inferri possit earum in his substantiis intima praesentia ». Nec tamen hoc quaeritur, quasi talis praesentia sit praerequisitum ad actionem. Hoc enim rursus, etsi legitimum sensum habeat in agentibus corporeis, in quibus praesentia intelligitur adaequate constitui per contactum quantitativum, independenter ab omni operatione et in signo priori ad omnem operationem, — hoc, inquam, dummodo admittantur quae antea explicata sunt, iam nullum videtur habere sensum, cum sermo est de substantiis spiritualibus, in quibus substantialis praesentia unice concipi potest quasi sequi ex contactu virtutis et operationis.

Cum igitur, ut per se liquet, haec de spirituum in rebus praesentia nequeat a posteriori et per inductionem probari, merito quaeri potest, an saltem hoc possit a priori, et argumento metaphysico? Sed quoad agentia corporea utique utrumque quaeri potest, scil., an impossibilitas actionis in distans, a posteriori tantum et per inductionem, vel etiam a priori et argumento metaphysico demonstrari possit. Quamvis autem duae hae quaestiones minime convertantur, et valde differant inter se, tamen non est infitiandum, posse ex uno eodemque metaphysico principio, recte applicato, utriusque quaestionis solutio dari, ut ex sequentibus patebit.

5. Circa valorem probationis metaphysicae et a priori, vix necesse est notare duplicem dari praecipuam oppositam sententiam. Altera contendit omnem talem probationem, sub quacumque forma proponatur, esse illegitimam, et saltem latenter petere principium. Ita Scotus et eius sequaces; et, inter recentes, De San, et alii multi. Altera vero putat argumentum esse legitimum, saltem si sub debita forma proponatur. Auctores sunt noti; liceat tamen Angelici doctrinam, hac in re, paulo attentius considerare.

Iamvero S. Thomas sive in *Summa Theologica*, sive in *Libro Sententiarum*, sive in *Contra Gentiles*, ubicumque vult probare Dei omnipraesentiam et ubiquitatem, semper hoc unico argumento utitur. Et 1° in I P. *Summae*, q. VIII, a. 1: « Oportet, ait, omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere... Cum autem Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius... Esse autem est illud

quod est magis intimum cuilibet rei... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime ». Et *ibid.*, a. 2, Angelicus probat quod Deus est in omni loco « ut dans eis esse et virtutem locativam », et quod « per hoc (Deus) replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis quae replent omnia loca ».

2° In *I Sentent.*, dist. 37, q. 1, a. 1, posito principio « quod movens et motum, et operans et operatum, oportet simul esse », et « quod esse cuiuslibet rei est immediate a Deo », sic concludit: « Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei per quam suo operi coniungitur ut in eo sit ». Et *ibid.*, a. 2, haec habet gravissima verba: « Essentia autem Eius (Dei), cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem; et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse etc. ». Et q. 2, a. 1, loquendo de Dei ubiquitate, haec rursus universaliter pronuntiat S. Doctor: « Spiritualis substantia, quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem, et per consequens virtus et essentia eius in loco est ». Bene notentur ista verba, in quibus explicite affirmatur in substantiis spiritualibus praesentia, non solum legitime concludi et illustrari per operationem, sed etiam proxime ac formaliter per eam constitui, tamquam effectus formalis a ratione formali. Si enim haec praesentia deberet praeconcipi ut iam formaliter constituta ante operationem ipsius substantiae spiritualis, ut multi volunt, hoc non alienum putantes a mente Angelici Doctoris [1], tunc, quaero,

[1] Mentem Angelici Doctoris putant ex loco sequenti probari: « Dupliciter dicitur esse aliquid alicubi: uno modo per suum effectum: et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen et aliter... Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam. Et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni in quo iusti detinebantur, ut quos Ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut et in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit ». (III, q. 52, a. 2).

quemnam sensum habere possunt haec eiusdem S. Doctoris verba: « Unde (substantia spiritualis) non est in loco nisi per operationem, et per consequens virtus et essentia eius in loco est »? Et *ibid.*, q. 3, a. 1, sic concludit de angelis: « Relinquitur ergo quod angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem nisi per actionem et operationem ». Et *ibid.*, a. 4: « Dicendum quod hoc non reputo inconveniens quod angelus sine loco possit esse et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconveniens ut tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur;

Supponunt Angelicum ibi aperte docere, animam Christi fuisse per effectum suum in quemlibet inferorum et tamen per suam essentiam non fuisse nisi in loco inferni, in quo iusti detinebantur. Ex quo pronum est inferre, ex mente Angelici, substantiae etiam spiritualis praesentiam in loco priorem esse actione, et ab actione vel virtutis contactu formaliter non pendere.

Sed haec interpretatio mihi videtur admitti non posse quia importat contradictionem. Quod Angelicus sibi ipse contradiceret, res est manifesta, ex dictis. Sed etiam philosophi qui hanc interpretationem admittunt. Ipsi enim affirmant quod tametsi operatio non sit formalis ratio praesentiae substantiae, sive corporeae, sive incorporeae, tamen praesentia substantiae agentis, ex eius in re aliqua operatione, legitime infertur, et illustratur. Si ergo anima Christi immediate operata fuit, non solum in Limbo, sed etiam in aliis inferni partibus, oportet profecto ut eadem animae substantia, vel praesens fuerit in omnibus illis partibus, vel quod Auctoris principium non valeat universaliter. Quid ergo dicendum, nisi quod haec interpretatio, nec videtur esse secundum rei veritatem, nec iuxta mentem Doctoris Angelici? Revera, notetur titulum huius Quaestionis 52, quae in 8 dispertitur articulos, non esse « De descensu *animae* Christi ad inferos », sed « De descensu *Christi* ad inferos ». Differentia, ut docet Angelicus in sequenti articulo, stat in hoc, quod Christus, ut nomen masculini generis, refertur ad hypostasim vel personam, sicuti neutrum nomen pertinet ad naturam.

Cum autem in Christo, propter hypostaticam unionem, duae sint naturae, divina et humana, sic etiam sunt in Christo, actiones divinitatis et humanitatis propriae, quae tamen omnes uni divino supposito semper attribuuntur. Ex quo fit ut, cum Verbum, quod semel assumpsit, nunquam dimisit, « in illo triduo mortis Christi, dicendum est quod totus Christus fuit in sepulchro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona fuit ibi ratione animae sibi unitae; totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinae naturae », ait Angelicus (*ibid.*, a. 3). Fuit autem corpus Christi in loco sepulchri per contactum quantitativum ad ipsum sepulchrum; anima vero eius fuit in inferno iustorum per contactum virtutis; et divinitas tunc erat ubique, quia ubique continuo operatur.

sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur ».

3° In l. III *C. Gent.*, c. 68, eadem repetit quae iam saepe audivimus: « Movens et motum oportet simul esse ». « Praeterea: necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei... Oportet igitur simul adesse Deum in omnibus rebus ». Et in fine eiusdem capitis sic concludit: « Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens;

Dices: Haec quidem vera sunt; remanet tamen difficultas cur anima Christi, ab Angelico dicatur fuisse per essentiam in inferno iustorum tantum, fuisse autem per effectum in quemlibet inferorum.

Ad hoc dupliciter responderi potest: 1° forte ibi sermo est de effectibus quibusdam a divinitate quidem productis in illis inferni partibus in quibus anima Christi non fuit per essentiam; qui tamen effectus ipsi animae Christi tribuuntur per quamdam appropriationem, ratione tum meritorum eius, tum hypostaticae unionis, ut videtur tenere Medina, in hunc locum. Vel etiam 2° sermo esse potest de effectibus, non physicis et immediatis in re corporea, sed mere intentionalibus, qui per se physicam causae praesentiam non inferunt, ut notavit Suarez, in hunc locum. Et haec revera videtur esse Angelici intentio, quia post illa verba « Sic autem in una parte (inferni) existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit », immediate addit, ad rem melius declarandam, « sicut et in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit ». Atqui constat Christi passionem causam esse moralem et meritoriam redemptionis totius mundi. Praeterea illa ipsa verba « effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit », videntur non obscure innuere agi ibi, vel de effectibus moralibus tantum, vel de effectibus physicis quidem, a causa tamen, non immediate, sed mediate solum operante. Audiatur in hac re Caietanus (in I P., q. 52, a. 1): « ea, quae dixit » (S. Thomas) in 3 P. de anima Christi, ideo dixit, quia in una parte inferni immediate operari ipsam potuit, in aliis vero mediate... quia, mediante effectu, quem in limbo patrum habuit, ad alios descendit, quoniam per virtuosum descensum ad limbum patrum, et damnatos confutavit, et purgandis spem dedit, etc. ut ex verbis S. Thomae, in responsione ad 3^{m} ibidem patet. Potest quoque, in uno tantum inferni loco fuisse animam Christi, secundum substantiam, intelligi alia ratione; quia scil. ab aliis partibus erat distans per accidens, modo praeexposito, et tamen, divinitatis virtute, effectum in illa loca faciebat ».

Haec igitur mihi videtur verisimilior huius S. Doctoris testimonii interpretatio; tum quia magis cohaerere videtur cum ipso textu, collato cum sequenti articulo; tum quia magis consentanea apparet cum constanti eiusdem Doctoris doctrina.

unde non determinatur ad locum vel magnum, vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum; sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco, quum sit universalis causa essendi, ut dictum est. Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit ».

6. Iamvero, si dicatur metaphysicum hoc argumentum, sub quacumque forma proponatur, non valere, et petere principium, tunc duplex hoc sequetur magnum inconveniens: 1m quod Angelicus Doctor deceptus fuerit, in re tam magni momenti, qualis est probatio divinae omnipraesentiae et ubiquitatis. Non enim, ut dixi, alia adducit argumenta ad hanc doctrinam stabiliendam. 2m inconveniens stat in hoc, quod poterit forte adhuc, a posteriori et per inductionem, sufficienter probari repugnantia actionis in distans quoad agentia corporea, sed erit valde difficile, et forte impossibile, Dei omnipraesentiam et ubiquitatem, per rationem demonstrare; ne quid dicamus de angelorum praesentia in rebus et locis.

Dices, hoc non sequi, si nempe inductioni argumentatio Eximii Doctoris addatur. Quamvis enim inductio quae per experientiam habetur, non valeat pro omni genere causarum, tamen id etiam efficaciter colligi potest. Vel enim praedicta necessitas coniunctionis agentis cum effectu oritur ex limitatione virtutis in agentibus quae experimur; vel fluit praecise ex generali ratione agentis ut sic. Atqui non primum. Ergo secundum (cfr. Suarez, *Metaph. Disp. 30,* sect. 7).

Sed responderi potest, hanc divisionem non esse adaequatam; potest enim dici hanc necessitatem coniunctionis in agentibus quae experimur, forte fluere ex ratione agentis corporei seu extensi ut sic: quo posito, potest plena ratio reddi cur omnia talia agentia, etsi validissima, nil omnino agere possint, sublato immediato contactu quantitativo cum aliquo passo. Et sic remanebit adhuc quaestio decidenda, an omne agens, etiam spirituale, finitum vel infinitum, agere possit, non quidem in distans, sed an, ex ratione agentis qua talis, sequatur intima praesentia agentis cum suo immediato effectu. Et dico, cum hoc nullo modo a posteriori probari possit, si nec a priori constare potest, valde difficile fore et forte

impossibile, per rationem, Dei omnipraesentiam et ubiquitatem demonstrare, ne quid dicamus de angelorum praesentia.

Scio quidem multos appellare ad principium quod, cum « praesentia in rebus de se nullam dicat imperfectionem, ideoque sit perfectio pura et simplex, iam sequitur eam de Deo esse formaliter praedicandam, et quidem sine limite, et hoc etiam praecisa Dei operatione in rebus ». Sed vereor ne hoc ipsum sit probatu difficile, et forte impossibile. Nam, concesso quod « praesentia in rebus » de se non dicit imperfectionem (secus de Deo non posset praedicari), non tamen est concedendum eam de se et simpliciter dicere perfectionem talem ut, in quocumque individuo entis, melior sit ipsa, quam non ipsa, ita ut de Deo sit formaliter praedicanda, etiam praecisa Dei in rebus operatione. In hac enim hypothesi, videtur potius, cum S. Thoma, dicendum divinam essentiam esse omnino absolutam a quacumque relatione, etiam rationis [1], ad res finitas, speciatim corporeas et extensas. Cur enim talem habebit relationem, vel quamcumque aliam relationem, ad res cum quibus nil commune habet in ullo genere, et a quibus potius infinite distat in perfectione?

Nec melius videtur appellari ad divinam immensitatem; quia divina immensitas dicit quidem Deum esse incircumscriptibilem et indefinibilem a loco vel spatio; dicit praeterea, Deum, si sit in loco vel spatio, ibi fore profecto modo immenso, i. e., incircumscripte et indefinite; — sed non dicit, oportere ut divina essentia eo ipso sit in loco vel spatio, si, per impossibile, loca et spatia supponantur esse independenter a divina operatione et conservatione.

Redit enim tunc quaestio supra tacta, an divina natura debeat necne concipi ut omnino absoluta ab omni alia re, et speciatim a loco et spatio, quae extensionem important. Talis immensitatis conceptio, qua divina natura dicatur esse, per se et actu, omni loco et spatio praesens, etiam quando loca et spatia nonnisi ut entia rationis concipiuntur, ut conceptio minus digna Deo sapientissimis

[1] Rationis relatio quam concipimus inter Deum et creaturas fundatur in relatione reali creaturarum ad Deum, et haec rursus fundatur in divina causalitate, qua res omnes a Deo originem ducunt. In hypothesi autem quod Deus non esset causa rerum, removetur tale fundamentum. Ergo nulla esset rationis relatio Dei ad creaturas, in tali hypothesi.

doctoribus visa fuit. Et ea fuit certe Summo Aquinati invisa, non solum quia ea numquam usus fuit, sed etiam quia eam positive excludit. « Essentia Eius (Dei), cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem », — et rursus « spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est,... non est in loco nisi per operationem ».

Ex dictis igitur videtur sequi, quod supra affirmavimus: Si argumenti metaphysici vis probativa negetur, vix, et forte ne vix quidem, supererit ullum certum argumentum quo divina omnipraesentia et ubiquitas per rationem demonstretur; quod certe non est parum inconveniens. Et haec certe fuit sententia Scoti. En eius verba: « Non videtur mihi quod possit demonstrative probari Deum esse ubique per essentiam, sed ipsum tantum est mihi creditum, et non probatum ». *Reportata Parisiensia*, l. 1, dist. 37, q. 2, schol. 2. Haec etiam videtur fuisse conclusio doctissimi Toleti. Hic enim, cum aperte fateatur se a Divi Thomae sententia dissentire, et cum Scoto tenere, non posse divinam omnipraesentiam et ubiquitatem ex immediata Dei operatione probari, tandem, logica coactus necessitate, concludit: « ubiquitatem fide constare. Ex immensitate (autem) Dei essentiae provenit, ut nihil extra se, nec loci, nec rei, relinquat, sed in cunctis inveniatur praesens; nec est alia causa cui id adscribi possit. Hoc contenti simus quod fides docet, nec naturae repugnat » (*Enarratio in I P. Summ. Theol.*, q. 8, a. 1).

7. Scholion. Contraria de divina immensitate opinio magis intime consideratur. — Supponunt ergo multi et graves AA., divinam immensitatem importare, non solum actualem divinae substantiae praesentiam in omnibus rebus et locis actualibus, sed etiam praesentiam quamdam, intransitivam et absolutam, actualem tamen, in infinitis spatiis imaginariis, qua Deus concipiatur quasi in infinitum diffusus, et replens omnia illa spatia, in quibus indefiniti mundi creari et collocari possunt, ita ut sit totus in toto et totus in singulis partibus illius spatii. Et addunt hanc esse quasi conditionem praerequisitam ex parte Dei ut, posita exsistentia creaturarum, Deus illico et sine ulla sui mutatione, sit eis intime praesens, etiamsi nihil in eis operaretur.

Haec divinae immensitatis conceptio non est nisi applicatio illius sententiae, quam supra (n. 3) consideravimus, qua dicitur omnem sub-

stantiam, sive materialem, sive spiritualem, esse necessario in loco intrinseco, finitam quidem in loco finito, infinitam vero in loco vel spatio infinito. Ex quo etiam sequitur praesentiae divisio, in transitivam seu per denominationem extrinsecam a termino seu loco extrinseco; et intransitivam seu absolutam, quae tota sumitur a perfectione rei intrinseca, quae sit vel modus accidentalis, si substantia est finita, vel, si de Deo sit sermo, sit ipsum attributum divinae substantiae, quod immensitas nominatur.

Sunt autem quaedam gravissima inconvenientia quae, in hac conceptione, in oculos omnium incidere videntur.

1. Praesentia enim, ex suo proprio conceptu, videtur importare habitudinem quamdam immediati contactus ad terminum cui res dicitur praesens, et sicuti ibi loquimur de physica praesentia, non de intentionali, quae per conscientiam sui habetur, ideo actualis praesentia nequit intelligi nisi per ordinem ad actualem et extrinsecum terminum [1]. Ergo videtur quid minus rationi consonum, loqui de divina praesentia, actuali quidem, et tamen absoluta et intransitiva. — Nec valet addere, hanc praesentiam debere intelligi per modum conditionis praerequisitae ad transitivam praesentiam; quia adhuc hoc est verbis abuti, in re gravissima: quatenus illud quod supponitur ut conditio ad transitivam praesentiam (quae unice est intelligibilis), appellatur actualis praesentia, et quidem maxime talis; ut cum dicunt divinam naturam esse praesentissimam spatio absoluto. Ceterum illa praerequisita conditio non videtur posse admitti, ut iam supra notavimus, et rursus dicemus.

2. Deinde est inconveniens in eo quod divina immensitas explicatur per actualem quasi praesentiam infinito cuidam spatio, quod in se non sit nisi ens rationis; etiamsi addatur hoc fieri, quia illa apprehensio aut imaginatio nobis est utilis ac fere necessaria ad declarandam divinam immensitatem. Hoc, dico, est inconveniens, quia tandem aliquando, etiam in hac sententia, actualis divina praesentia declaratur per ordinem ad terminum qui, qua talis, non solum non est actualis, sed nec stricte possibilis, ut est per se manifestum. Nec quis

[1] Haec mihi videtur explicita D. Thomae doctrina. — « Cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam fundata super aliquam operationem per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus et Creator et huiusmodi quia huiusmodi relationes actuales sunt et exigunt actu esse utrumque extremorum ». *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3.

facile credet, divinam immensitatem, aut quodlibet divinum attributum, esse talis naturae, ut exigat a nobis explicari per aliquid impossibile. Certe hoc non contingit in quolibet alio divino attributo.

3. Postremo, maximum inconveniens in eo cernitur, quod divina substantia, quae in summo est gradu immaterialitatis et simplicitatis, et est praeterea omnino absoluta, et transcendens omne praedicamentum, non solum entis extensi, sed etiam creati, tamen exhibetur quasi per se et necessario ita actu connexa cum loco et spatio (quae in suo conceptu extensionem et diffusionem important), ut dicatur infinito spatio ita esse praesens, illudque implere, ac si ipsi esset coextensa! « Si enim, aiunt, Deus ante creationem non fuisset iam praesens in tota illa parte spatii imaginarii, in qua nunc est mundus, Deus debuisset mutari, ut ibi posset praesens fieri. Et quod valet de una parte spatii, valet etiam de toto infinito spatio; quia quocumque mundo creato, semper potest Deus alios et alios sine fine mundos creare ». — Iamvero haec conceptio tam parum consentanea divinae perfectioni videtur, ut, hac sola ratione, merito reiicienda videatur; et verba ipsius Suarezii, de divina libertate scripta, apte possent ibi adhiberi: « in eiusmodi rebus id de Deo esse credendum, quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum quo id Deo conveniat non assequamur ». (*Metaph. Disp. 30,* sect. 9, n. 35).

Periculum autem divinae mutationis nullum datur in nostra sententia; quia « Quum Deus creat, sicut ipse non mutatur, sed creatura quae non erat, incipit esse, sic non ipse pergit in creaturam quam producit; sed per actionem suam facit substantiae suae creaturam praesentem. ' In ipso enim vivimus, movemur et sumus '. Nec necesse est profecto ipsum esse in spatio aut loco, ut sibi vi operationis suae faciat rem aliquam a se distinctam praesentem. Ne quaeso, imaginationi philosophando indulgeamus. Si natura creata a Deo est spiritus, Deus est illi praesens, sed non est in loco et spatio, quia deest locus et spatium. Si est corpus, Deus est illi praesens et est in spatio, quia producta creatura quanta, exsurgit spatium reale ». Ita sapienter cl. Remer (*Theol. Nat.*, n. 63, ad obi. 5).

Nec iuvat dicere hanc divinae substantiae extensionem et quasi diffusionem non esse formalem, sed virtualem, quae nullam importat imperfectionem. Quia virtualis extensio potest dupliciter intelligi; nempe, vel ut in actu secundo, vel ut in actu primo tantum. Erit in actu secundo, quando substantia spiritualis, eo quod sit in extenso, vel per informationem (ut anima rationalis in corpore), vel per con-

tactum virtutis operativae (ut de angelis tenemus), dicitur esse tota in toto, et tota in singulis partibus corporis, et sic, ratione formalis et actualis extensionis in qua est, et ipsa dicitur, quodammodo, seu virtualiter, extensa. Erit autem quasi in actu primo virtualiter extensa substantia spiritualis, quae cum in nullo sit extenso, consequenter etiam nequit concipi quasi tota in toto, et tota in singulis partibus extensi, et sic, hoc sensu, nequit dici quasi in actu secundo virtualiter extensa. Potest autem, et debet, dici quasi in actu primo talis; quia semper retinet proximam suam capacitatem, ut talem exhibeat praesentiam, posita unione cum extenso [1]. Atqui, in casu, divina immensitas, ante mundi creationem, non solum concipitur quasi cum proxima illa capacitate, ut sine ulla sui mutatione, possit exhibere actualem suam praesentiam in omnibus extensis, vix ac creantur; sed ita concipitur, ut ipsa iam sit quasi in actu secundo virtualiter coextensa et diffusa in infinito illo spatio; etsi de facto, spatium illud, utpote mere ens rationis, nec est actuale extensum, nec stricte possibile. Ex quo fit, ut tandem tota actualis extensio, si quae datur ac concipitur, in hac hypothesi, inveniatur ex parte solius divinae substantiae; quod, ut dixi, non solum ut rationi minus consentaneum videtur, sed ut minus dignum Deo.

Ceterum nullo solido videtur inniti fundamento, ut iam patebit ex solutione argumentorum.

1° En *principale argumentum*. Deus potest operari extra mundum, sine ulla mutatione sui; ergo iam actu est extra mundum. Consequentia probatur, quia rem esse ubi operatur, non est denominatio extrinseca

[1] Non enim, ut puto, est imaginandum, animam rationalem, a corpore separatam, esse ita virtualiter extensam, ut sit in tanto spatio imaginario quod respondeat reali extensioni corporis quod, ante mortem, informabat. Cur enim hoc exigeretur? Anne, ex eo quod quis moritur in pueritia, eius anima erit restricta ad parvum illud imaginarium spatium, quod respondeat parvo corpori pueri? nisi forte dicatur, facta separatione, animam illico, vel successive, crescere ad plenam hominis staturam! Et de angelis, dicunt isti auctores, quod etsi possint esse in puncto indivisibili spatii imaginarii, tamen possunt etiam, si velint, occupare maius spatium. — Sed si angeli, natura sua, sunt in spatio, videtur quod natura debeat etiam determinare quantum spatii. Et cum angeli invicem differant in perfectione naturae, sic unicuique, pro gradu suae perfectionis, conveniet tantum et tantum spatii; ita tamen ut non sint immobiles in uno loco, sed sese movere, et quasi volare possint ab uno in alium locum. Hanc conceptionem non putamus cum recta philosophandi ratione congruere.

resultans ex operatione, aut termino eius, sed potius est aliqua proprietas, vel conditio praerequisita ex parte causae; ergo non posset haec denuo convenire Deo, sine sui mutatione.

R. — C. Antec., et N. Consequens et Consequentiam, eiusque probationem; quia 1° solum agentia corporea sunt proprie ubi operantur, cum eis tantum per se competat esse in loco. Contra, si unus angelus operaretur in alium angelum, tamen non sequeretur eum esse *ubi* operatur. Et Deus continuo operatur in omnes angelos, et tamen ex hoc non sequitur Deum esse ubi sunt angeli, quia angeli per se nusquam sunt. Si vero spiritus operatur in corpus, est certe in corpore, non tamen ipse per se est in loco, sed solum per accidens, quatenus corpus ipsum est in loco. 2° Cum asseritur « rem esse ubi operatur, non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino eius, sed potius praerequisitum ex parte causae »; hoc conceditur quoad agentia corporea, sed negatur quoad agentia spiritualia, ut saepe notavimus.

2° *Prima confirmatio principalis argumenti.* Ante ascensionem Christi, non erat corpus aliquod extra ultimam spheram; per ascensionem autem factum est ut Christi corpus sit supra illam spheram, replens illud spatium quod antea non replebatur corpore. Nunc ergo etiam est ibi praesens Deus; ergo et ante, ex tota aeternitate; ergo, eadem ratione est extra caelum, in omnibus spatiis quae in infinitum ibi excogitari possunt. Penultima consequentia declaratur; nam si antea Deus non esset ibi praesens, non potuisset ibi esse praesens sine sui mutatione; sicut Christi corpus non potuit incipere esse ibi praesens sine aliqua mutatione. Est enim quoad hoc eadem ratio; nam, sicut corpus Christi non dicitur ibi praesens per denominationem a substantia Dei, sed per aliquid quod est in ipso, ita etiam substantia Dei non dicitur ibi esse praesens per denominationem a corpore Christi, ut videtur per se evidens.

R. — Cum Christus ascendit in caelum, Deus semper fuit cum eo, quia Deus, sine sui mutatione, operatur in omnibus quae sunt, et ubicumque sunt. Nec ex eo quod corpus Christi non potuit, sine motu, novam in caelo acquirere praesentiam, sequitur idem dicendum esse de Deo, ut per se patet. Et quamvis corpus Christi non dicatur in caelo praesens per denominationem a substantia Dei, tamen Deus non dicitur ibi esse praesens nisi per denominationem a corpore Christi. Et ratio est quia, ut iam saepe diximus, corpora non sunt in loco, aut corpori praesentia, per operationem in eo, sed per suam quantitatem. Contra spiritus non sunt in loco vel corpore nisi per contactum virtutis. Et si quis contrarium dicit, mihi videtur dicendus confundere rerum ordines essentialiter diversos.

Dices: ex doctrina fidei, et naturali ratione, negari nequit Deum esse extra mundum, si per hoc intelligatur solum realis Dei praesentia, sine relatione ad rem ullam.

R. — Puto doctrinam fidei hanc esse: Deum esse immensum, et esse rebus omnibus intime praesentem, ac ubique, primo per se, ut dicit D. Thomas, cui certe doctrina fidei erat valde bene nota. Ipse tamen, quantum scio, nunquam docuit Deum esse actu praesentem in spatiis imaginariis, praesentia quadam intransitiva et absoluta.

Instabis. Atqui, de facto, D. Thomas videtur huic nostrae sententiae favere. Dicit enim in *Quodl. 11*, a. 1: « Deus non solum est in illis quae sunt..., sed etiam in illis quae possunt imaginari esse ».

R. — Concedo testimonium, sed nego eius interpretationem. En totum testimonium: « Respondeo dicendum quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum quantitativum, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cuiuslibet rei spiritualis, oportet nos loqui de loco in quo est. Virtus autem Dei est infinita; quae quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo, quia non solum excedit creaturas quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam omnes quae possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam in illis quae possunt imaginari esse. Secundo... ». Iamvero, nota, 1° ibi Angelicus tenet constantem suam doctrinam de modo quo substantia spiritualis dicitur esse in loco, nempe per contactum virtutis. Contra adversarii concipiunt hanc praesentiam ut independentem a contactu virtutis, et a quocumque contactu, utpote quae est intransitiva et absoluta, et praerequisita ad talem contactum. Ergo praesentia de qua hic loquitur Angelicus, non est illa de qua loquuntur adversarii. 2° Angelicus ibi non loquitur de spatio imaginario, quod sit ens rationis, sed de creaturis illis quae possunt imaginari esse. Atqui, ut puto, creaturae quae possunt imaginari esse, non sunt entia rationis, sed aut exsistentes, aut saltem possibiles; et puto spatium supradictum, cum illis praedicatis quae ei attribuuntur, non esse stricte quid imaginabile, etsi passim imaginarium dicatur. Entia rationis ideo talia dicuntur, quia, qua talia, nequeunt esse nisi in ratione, tamquam in subiecto. Imaginatio autem non est Ratio. 3° Angelicus ibi non dicit, Deum esse *actu* praesentem in creaturis, quae possunt imaginari esse, sed tantum dicit, Deum *esse* in eis. Atqui hoc, ex doctrina D. Thomae, bene potest et debet intelligi quatenus Deus non est sic definitus in sua praesentia in creaturis exsistentibus, ut non *possit*, immo non debeat necessario esse in quibuscumque aliis, si

crearentur. Ergo nihil apparet, in hoc D. Thomae testimonio, quod adversariorum sententiae vel minimum favere possit.

3° *Confirmatur* secundo eadem res, ex mundo possibili. Nam posset Deus ita creare alium mundum extra hunc, ut non se contingerent, sed essent disiuncti et distantes; tunc ergo esset Deus in utroque mundo; ergo in spatio interiecto. Quia non possunt intelligi in Deo illae duae praesentiae in duobus mundis tamquam discretae et distantes. Si enim unus angelus non potest esse in duobus locis discretis, nisi aliquo modo sit praesens medio spatio, quomodo potest id tribui Deo, qui omnino est immutabilis, et maxime unus et simplex?

R. — Facta illa hypothesi, Deus certe esset in utroque mundo, et tamen non esset in vacuo interiecto. Ratio autem allata, quod nempe « non possunt intelligi in Deo illae duae praesentiae in duobus mundis tamquam discretae et distantes »; haec ratio, inquam, nihil valet. Negatur enim suppositum, quod hoc sequeretur, in casu. Supponitur enim, in casu, quod sicuti unus mundus ab alio distat, sic Deus (nisi esset praesens vacuo interiecto) ut praesens uni mundo, a seipso distaret, ut alteri mundo praesens. Sed, salva reverentia tantis auctoritatibus, hoc minime sequi videtur, nisi quis imaginationi indulgere velit. Ut enim supra diximus, ad rationem dimensivae distantiae requiritur ut sint duae substantiae extensae, quae ambae sint in loco, ratione et per modum extensionis. Atqui certe Deus non est substantia extensa, nec est in loco per modum extensionis. Ergo...

Nec melius valet quod de angelo additur. Quamvis enim angelus nequeat esse simul in pluribus locis sibi adaequatis (quae nempe singula respondeant adaequatae suae virtuti), tamen virtus angelica non est restricta ad unum quasi punctum, sed potest, pro lubitu, suam virtutem applicare ad corpus minus, vel maius, et etiam ad plura simul corpora, etiam invicem distantia, puta ad totam aliquam civitatem, ita « quod totum illud, cui immediate applicatur virtus angeli, reputatur ut unus locus eius, licet non sit continuum », ait Angelicus (I P., q. 52, a. 2). — Et rursus, nobis videtur esse quaedam imaginationis deceptio, si quis supponit, ut supra, quod nisi sit angelus aliquo modo in medio interiecto inter diversa corpora, iam a seipso distaret.

4° *Confirmatur* postremo idem ex Dei aeternitate: quia, ita comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per aeternitatem ad tempora. Sicut ergo aeternitas est *in* omnibus finitis temporibus, et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis, et infinite superat illa. Et sicut Dei aeternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa et

post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Et sicuti vere dicitur Deus exstitisse, ante reale tempus, *in* omni tempore imaginario (quod tamen non fingitur esse reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem habitudinem), ita proportionaliter dicendum de immensitate, in ordine ad spatia imaginaria (cfr. Suar., *Metaph. Disp. 30,* sect. 7).

R. — Sed haec analogia, maiori forte iure, potest invocari in favorem nostrae sententiae. Nam tempus non est nisi motus, aut in motu, prout in eo consideratur ratio mensurae durationis alterius motus; sicuti spatium et locus non sunt nisi trina dimensio, prout in ea consideratur capacitas ad mensurandum alia extensa, per continentiam seu circumscriptionem eorum. Et ideo, cum motus non sit nisi in re mobili (sicuti etiam dimensiones non sunt nisi in re materiali), sic nulla res dicitur proprie *esse in tempore,* nisi vel motus ipse, vel res quae motui subiicitur, et ab eo in sua duratione mensuratur; sicut etiam, ut vidimus, nulla res proprie dicitur esse in loco vel spatio, nisi ipsa extensio, vel substantia, per suam extensionem.

Ex quo immediate sequitur, nullam substantiam spiritualem, nec finitam, nec infinitam, posse proprie esse *in tempore,* sicut nec potest esse in loco vel spatio. Tamen, sicuti substantia spiritualis, pro eo quod immediata sua actione in res corporeas operatur, cum eis intime coniungitur, estque eis praesens per contactum virtutis, et sic consequenter est in loco quodammodo et aequivoce; sic, ut mihi videtur, talis substantia potest, quodammodo et improprie, dici esse in tempore, pro eo nempe quod est in re temporanea. *Sublata ergo Dei operatione in res temporaneas,* Deus esset aeque aeternus, et tamen nullo modo, neque improprie, esset in tempore. Aliis verbis, in hac hypothesi, esset aeternitas (quae est immutabilis vita Dei) et esset tempus (quod non datur sine rebus mobilibus), sed aeternitas non esset ullo modo actu *in tempore,* sive reali, sive possibili, sive imaginario; quia nullo modo Deus esset *in* rebus mobilibus seu temporaneis. Haec mihi videntur clara, et logice sequi ex naturis rerum [1].

[1] Dices: Corpus utique nequit esse in loco localiter, nisi per contactum quantitativum. Posset tamen esse in loco, per se et immediate, etsi privaretur quantitate, per praesentiam substantialem, sine ullo contactu, sive quantitatis, sive virtutis, sed per contactum penetrativum duarum substantiarum. Et sic angelus facile concipitur esse intime ac penetrative in corpore, etsi nihil agat in illud. Et nominatim Deus operatur in omnibus, quaquaversus permeando ac pervadendo illa, sine ulla mixtione ac physica unione. Et haec sola intima substantialis praesentia, distincta ab operatione, et quodammodo

8. Sed pressius iam consideremus S.Thomae principium: « Oportet omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere ». Principium hoc, sub tanta universalitate positum, videtur ut per se evidens ab Angelico proponi; nunquam enim, quantum scio, nititur illud probare. Citat quidem Aristotelis auctoritatem, *VII Phys.*: sed Aristoteles in citato loco, et alibi, non agit nisi de motu in triplici praedicamento, et assertum suum non probat nisi per inductionem. Unde quaeri potest: estne hoc principium revera per se evidens? Hoc videtur dicendum. Agens enim est formaliter et actu agens per suam actionem; actio autem procedit a virtute agentis. Iamvero:

A) vel est quaestio de Primo Agente, cuius actio, etsi virtualiter transiens, est tamen formaliter immanens, et cuius virtus, sicuti actio ipsa, est sua substantia, et cuius agere habet pro formali obiecto ipsam absolutam rationem entis facti ut sic; — et tunc capitur, tale Agens, cum immediate producat effectum, illum-

natura prior illa (quia prius concipitur esse quam operari), sufficit, ex parte Dei, ad fundandam rationem praesentiae ad creaturam, statim atque haec exsistat. Ita multi ex recentioribus (cfr. URRABURU, *Theol. Nat.*, vol. I, n. 160).

Ut patet, sermo ibi est de famosa illa, quam vocant, substantiali praesentia, qua formaliter substantia quaelibet, sive corporea, sive incorporea, sive finita sive infinita, per se habet ut dicatur substantialiter et intime praesens alteri substantiae vel loco, in signo priori ad omnem contactum, sive quantitativum, sive virtutis, cum re vel loco: cum hac tamen duplici differentia: I° Quod, si exsistat terminus cui res sit praesens, haec praesentia est quasi transitiva; si vero terminus desit, remanet praesentia quasi intransitiva; 2° Si substantia sit finita, eius praesentia erit necessario finita; contra vero si substantia sit infinita.

Sed haec sententia evidenter supponit duo: 1° Corpoream substantiam, per se, et praecisione facta a quantitate, hoc habere ut indifferenter possit, per suam extensionem entitativam qua gaudet, vel esse in puncto indivisibili loci, vel compenetrative coextendi cum substantia quanta, et determinato loco. Atqui hoc, ut minimum dicam, est valde difficile captu, etiam praescindendo a questione de formali effectu quantitatis. Non enim facile capitur quomodo eadem substantia possit indifferenter se habere ad duplicem essendi modum tam diversum, qualis est esse, secundum omnes suas partes entitativas, in puncto indivisibili loci, et esse coextensam cum loco, vel substantia extensa; ne quid dicam de alio inconvenienti, in hoc sito quod incompenetrabilitas explicatur, non per ipsam extensionem, sed per vim resistivam, quae est in genere qualitatis. 2° Alterum quod supponit haec sen-

que conservet quousque durat, esse etiam tota sua substantia ei coniunctum et intime praesens. Dicere, tale Agens posse effectum a se distantem producere, non videtur, admissis quae antea diximus, bene concipi posse. Si enim effectus a Deo productus sit substantia spiritualis, puta Angelus, qualis, quaeso, erit distantia dimensiva, inter Deum et angelum? Si vero effectus sit corpus extensum, qualis rursus erit distantia inter Deum simplicissimum, et extensum illud? Nonne ad relationem dimensivae distantiae duo postulantur termini extensi? Dicere autem, tale Agens, etsi per se et immediate producat suum effectum, tamen non plus habere cum eo praesentiae rationem, quam cum re quam non producit, videtur idem ac negare veram et immediatam eius causalitatem. Et ratio est quia, sublata consideratione distantiae, iam non remanet nisi ratio immediatae causalitatis, seu originis effectus a sua causa. Atqui videtur impossibile cogitare effectum immediate oriri a causa, ab eaque in esse immediate conservari, et tamen huic causae im-

tentia, est, quod omni substantiae spirituali per se competit extensio illa virtualis in actu secundo, quam supra consideravimus; atque ideo iisdem subiicitur inconvenientiis quibus virtualis illa extensio sic intellecta, laborat. Praeterea Card. Caietanus, post diligentem inquisitionem, dicit eam carere fundamento, ideoque non esse intelligibilem, sed fictam. Confer, si lubet ipsum Caietanum *in I P.,* q. 52, a. 1, n. VII seq.

Post ea quae a nobis hucusque disputata sunt, sufficiat haec duo notare: 1° Cum aliquid dicitur alicui praesens, oportet distinguere *id quod* denominatur praesens; hoc enim, proprie, est ipsa tota substantia; et *id quo* aliquid denominatur praesens, et hoc, secundum nos, nunquam est ipsa substantia, sed aliquis contactus, vel quantitativus, vel virtutis. 2° Ex eo quod cum corpus est in loco, est ibi circumscriptive et definitive, putant AA. isti quod duplex sit ibi fundamentum, scil. quantitas, pro praesentia circumscriptiva, et substantia finita, pro praesentia definitiva. Sed haec imaginatio, ait Caietanus, in falso fundatur; quia, in casu, est unum fundamentum, scil. quantitas, per quam substantia habet ut sit in loco, circumscriptive simul et definitive. Et ex hoc ulterius sequitur res magni momenti quod, sicuti haec aqua, e. gr., secluso colore, implicat contradictionem quod sit visibilis, — ita, seclusa quantitate, quod sit locabilis. Et hoc loquendo, ut modo loquimur, de substantia, seclusa omni virtute, activa et passiva quocumque modo. Et sic positio illa est impossibilis simpliciter (*ibid.,* n. IX). Quodsi haec positio est impossibilis quoad substantiam corpoream, remota quantitate, recta ratio postulat ut multo magis hoc credatur de substantia spirituali, speciatim divina.

mediate non coniungi. Ergo denegare hanc unionem et quasi contactum, videretur idem esse ac negare causalitatem.

Dices: si ita est, tunc rem immediate producere, eique esse immediate coniunctum, essent unum idemque.

R. — Concedo, nisi quod ibi intercedit illa distinctio quae inter effectum formalem et suam quasi causam formalem numeratur. Et ideo non puto hoc principium posse stricte probari. Et forte haec est etiam ratio cur Angelicus, quantum scio, nunquam conatus fuit illud probare; debet simpliciter admitti, non solum ut communi hominum sensui valde consentaneum, sed etiam ut per se evidens, ex immediata significatione terminorum [1].

Ex his sequitur, Deum creando et conservando angelos, eos reddere sibi intime praesentes. Secundum autem quod Deus est in angelis, adhuc dici nequit esse alicubi, ut patet. Prout vero Deus creat et conservat loca et corpora locata, dicitur esse in loco et ubique, duplici illo sensu ab Angelico notato (I, q. 8, a. 2).

B) Si vero agamus de angelorum operatione in corpora, idem principium valere videtur. Nobis enim non apparet quomodo intelligi possit quod quidam dixerunt, angelos agere in corpora a se distantia. Quod si angeli sua virtute immediate producunt in corporibus aliquem effectum, puta motum localem, tunc recte inferimus eos esse, contactu virtutis, intime praesentes his corporibus, et sic, per accidens, esse in locis ubi corpora ipsa sunt locata [2].

[1] P. Remer sic declarat hoc S. Thomae principium: 1. Necesse est ut agenti insit virtus activa; ut enim repugnat quod aliquid sit per esse ei non intrinsecum, sic repugnat quod sit potens agere per aliquid quod ei non inest. 2. Virtus activa debet esse coniuncta actioni; quia actio est qua virtus activa est actu causans; sed fieri nequit ut aliquid fiat actu causans, per aliquid sibi non coniunctum. 3. Actio vero debet esse coniuncta effectui; nam illud quo aliquid vere mutatur de non esse ad esse, debet esse intrinsecum ei, secus falso diceretur mutari. Sed illud quo aliquid mutatur a non esse ad esse est actio agentis; nullum enim potest esse, saltem secundum idem, movens et motum; ergo... Ergo ipsum agens debet esse coniunctum effectui. Et haec necessitas valet pro omni effectu, et pro omni causa agente » (*Ontol.*, n. 233).

[2] De contactu hoc spirituali seu virtutis, quid sit intelligendum non convenit inter auctores, ut videre est apud Caiet. *in 1 P.*, q. 52, a. 1. Nec mirum hoc esse debet, si mente teneamus, quam remota haec sint ab obiecto proprio humani intellectus. Iuvat tamen referre quae Angelicus, hac in re,

C) Loquendo nunc de actione corporum in corpora, hoc idem valere principium dicendum videtur, modo recte applicetur ad subiectam materiam. Nam, ex doctrina communi, omnis actio corporea exercetur cum aliquo motu locali. Constat autem inductione sat universali, nullum corpus localiter ab alio moveri, nisi per immediatum contactum quantitativum.

Et ratio a priori haec esse videtur; quia, nempe, virtus motiva corporis, omnisque corporea virtus, sicuti in esse, sic et in operari, a materia et materialibus pendet conditionibus. Aliunde, cum substantia corporea, ratione quantitatis, sit in loco localiter et definitive, ideoque totaliter restricta ad proprium locum in quo est, sic et eius virtus et virtutis operatio oportet sit restricta ad tale locum in quo substantia est, ita ut nullo modo extendi possit ad distans locum vel corpus. Hoc, ut opinor, facile ab omnibus admitti debet. Operari enim sequitur esse. Modo, transmissa quaestione de agente spirituali, cuius potentia exsecutiva ad extra nonnisi ratione differt ab intellectu et voluntate, in sententia S. Thomae, res videtur manifesta de virtute materialis agentis. Haec

optime notat: « Sicut corpus est in loco per contactum dimensivae quantitatis, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod angelus est in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo » (*Quodl. 1*, a. 4). Ceterum, etsi forte nemo sit qui possit cum satisfactione explicare quomodo in particulari haec fiant, tamen in genere affirmari posse videtur cum veritate, nulli substantiae spirituali convenire posse esse in corpore, et consequenter in loco, nisi vel informando corpus (ut de anima rationali tenemus), vel per operationem vel contactum virtutis ei uniatur. Et haec valent de connaturali modo quo substantiae spirituales esse possunt in corpore et loco. Si enim loquamur de modo supernaturali, certe non est negandum alia esse media, nobis omnino impervia, quibus, per divinam virtutem, haec unio fiat. Apposite rursus Angelicus, loquens de modo quo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo (*C. Gent.*, l. IV, c. 90): « Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae, sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam; vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute daemonum, spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt ».

enim virtus nullo modo concipi potest ut operativa in distans, nisi in suo operandi modo, distantiam transcendat. Atqui impossibile videtur, virtutem tanta pollere perfectione in operando, quae in essendo est coarctata ad determinatum locum.

Et cum ibi loquamur de actione formaliter transeunte, omnino requiritur ut agens, per suam actionem, contingat passum. Omne enim quod fit in passo, educitur de potentia subiecti, per actionem exterioris agentis; quod tamen intelligi nequit, nisi agens, per suam actionem, contingat passum, ipsumque disponat ad novam formam. Atqui hic contactus, cum est quaestio de actione virtutis materialis, quae in esse pendet a quanto, non potest intelligi nisi quantitativus contactus agentis in passum; vel, quod ad idem recidit, « agens debet esse contiguum passo ».

Et haec quae diximus, etsi forte evidentiorem habeant applicationem in communiori sententia, quae tenet actionem esse in passo, tamquam in subiecto, tamen verificantur etiam in alia sententia quae dicit actionem esse in agente, passionem vero in passo. Ratio est quia, nisi admittatur contactus praedictus quantitativus, non apparet quomodo ex virtute et actione agentis passio ipsa, vel effectus ullus, in passo produci possit. In casu enim valet dictum: « Virtus non agit ubi non est »; cum ibi sermo sit de virtute, tum in esse, tum in operari, ad determinatum coarctata locum. Nisi ergo talis virtus, per immediatum quantitativum contactum, contingeret passum, profecto ipsa ageret ubi non est.

Concludamus igitur: ex natura actionis et virtutis operativae ad extra in genere, et ex natura actionis et virtutis operativae corporeae in specie, recte videtur a priori concludi universale S. Thomae principium: « Oportet omne agens coniungi ei in quod agit, et sua virtute illud contingere ».

9. Restat ut aliquid dicamus de exceptionibus quae saepe fiunt contra hoc argumentum, sub diversa forma propositum.

Quamvis autem istae formae, et consequenter etiam exceptiones in contrarium, sint multiplices et diversae, tamen omnes, ut puto, facile ad tres illas reduci possunt, sub quibus hoc a priori argumentum fuit a cl. P. De San in sua *Cosmologia* (nn. 282, 283, 284) ad trutinam diligenter revocatum.

Sed concesso quod revera locus detur praedictis exceptionibus, si nempe argumentum taliter, et sine additis, proponatur; tamen ex hoc non sequitur, has esse solas vias illud proponendi. Immo, si quis attente nostrae argumentationis processum perpendat, videbit, ni fallor, in eo, 1° nec probari idem per idem, nec assumi quod erat probandum; id est, necessitas contactus quantitativi, ut praerequisitum ad actionem, in agentibus corporeis, non assumitur, sed probatur (an legitime vel non, iudicent periti). 2° Nec fit aequivocatio in verbo « agere »; quasi accipiatur mere principiative, pro ipso virtutis influxu in passum; et ostenditur, sublato contactu quantitativo, nullum dari, nec dari posse, talem influxum seu actionem. 3° Ex quo demum sequitur, si nullus datur talis influxus, seu actio ut ab agente procedens, nihil profecto remanere quod vel diffundi per vacuum possit, vel sine diffusione, per immediatam communicationem, in passum distans transmitti queat.

Atqui hae revera sunt tres illae famosae exceptiones quae contra hoc principium fere unice fiunt, quaeque, ut reor, causa sunt cur idem vel omnino reiiciatur, vel ut valde dubium existimetur, a modernis non paucis.

Difficultates alias alicuius momenti, in hac re, non inveni, modo accurate semper, ut initio notavi, duplex de agente corporeo et de spirituali quaestio distinguatur. Quod si, hac neglecta distinctione, verae locationis et distantiae ratio agenti spirituali non minus quam corporeo concedatur, tunc non est diffitendum totam hanc quaestionem ingentibus et pene insolubilibus sterni difficultatibus, ut in hac qualicumque disceptatione ostendere conatus sum, et ut mihi, et aliis (ut audivi) sive philosophiae, sive theologiae professoribus, dura experientia constat.

Iosephus Chianale S. I.

De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia

Duo per ordinem considerare intendimus: *primo*, de conceptu substantiae et accidentis, *deinde*, de eorundem mutua inter se habitudine.

I.

De conceptu substantiae et accidentis.

Conceptus substantiae constituit obiectum principale Metaphysicae seu Philosophiae Primae. Tota fere controversia inter philosophiam scholasticam ex una parte et positivismum ac agnosticismum, immo phaenomenalismum atque idealismum ex altera, primario circa realitatem conceptus substantiae versari inficiandum non est.

Nolo hic immorari in genetica consideratione ortus evolutionisque conceptus substantiae et accidentis. Volo tantum ponere quaestionem quandam, non quidem dirimendo illam et penitus exhauriendo, sed potius quasi per transennam tangendo atque insinuando solutionem, quae verosimilior videtur. Quaeri etenim potest, utrum conceptus substantiae, non secundum communem rationem entis, in qua analogice cum accidente convenit, sed secundum propriam suam rationem *immediate* a nobis cognoscatur an non?

Suppono propriam rationem substantiae esse *ens per se* aut strictius, *ens, cuius quidditati debetur esse per se*, et *non in alio tamquam in subiecto inhaesionis* [1]. Quaeritur itaque utrum *immediate*

[1] « De ratione substantiae est quod subsistit quasi *per se ens* » (2, Dist. 3, q. 1, a 1); — « substantiae nomen... significat essentiam, cui competit *per se esse* » (*S. theol.*, I, q. 3, a 5, ad 1); — « Quidditati, seu essentiae substantiae competit habere *esse non in subiecto* » (*S. theol.*, III, q. 77, a 1, ad 2); — « substantia est res cuius naturae debetur *esse non in alio* » (*Qdl. IX*, a. 5, ad 2); — « Oportet... quod substantia sit res, cui conveniat *esse non in subiecto*... et sic... quod habeat quidditatem, cui conveniat *esse non in alio* » (*C. Gent.*, I, c. 25).

percipiamus intellectu *ens per se stans* et *non inhaerens in alio* (tamquam in subiecto inhaesionis), an vero per quoddam, obvium saltem, ratiocinium perveniamus demum ad assertionem, debere exsistere eiusmodi ens *per se*, *non inhaerens in alio*, quia repugnat ut omnia entia sint in alio, — fere ita sicut per ratiocinium concludimus debere exsistere *ens a se*, quia repugnat ut omnia entia sint *ab alio*.

Breviter innuo quid sentiendum esse videatur iuxta principia S. Thomae. — In conceptu substantiae praeter universalissimam rationem entis, quae analogice communis est substantiae et accidenti, quatuor per ordinem rationes seu notae distingui possunt:

1° *Positiva* ratio *per se standi*, « perseitas » aut « subsistentia » ut illam vocat S. Thomas. Nota *positiva et absoluta*. Advertendum enim est « substantiam non constitui in sua essentiali ratione *per negationem essendi in alio*; etenim si nullum ens positivum potest in sua essentia constitui per negationem, multo minus ens princeps, ut est substantia. Adde quod negatio fundatur in affirmatione » [1].

2° Nota *relativa: id in quo aliud inhaeret*, ratio *substandi*.

De his duabus notis ita S. Thomas: « Secundum enim quod *per se* exsistit et non in alio, vocatur *subsistentia*. Illa enim *subsistere* dicimus quae non in alio, sed *in se* exsistunt... secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis, vel *substantia* (*S. theol.*, I, q. 29, a. 2). Similiter: « Substantia... duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed *sustentatur in seipso*; et ideo dicitur *subsistere*, quasi *per se* et non in alio exsistens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa; et pro tanto dicitur *substare* » (*De Pot.*, q. 9, a. 1). Item: « Non eadem ratione dicitur *subsistere* et *substare*, sed *subsistere* inquantum non est in alio; *substare* vero inquantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae *per se* exsisteret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici *subsistentia*, sed non *substantia* » (*De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 4).

3° Nota *negativa: non esse in alio*, ut in subiecto inhaesionis; quae nota profecto differt ratione a positiva nota *per se* vel *in se*

[1] Remer, *Metaph. gen.*, q. III, § 1.

standi; haec enim positiva perfectio est, illa vero est negatio quae in hac positiva perfectione fundatur.

4° Tandem, ratio *specifica* uniuscuiusque substantiae seu naturae, scil. *differentia specifica* per quam una substantia differt ab aliis alterius speciei.

His quatuor notis in conceptu substantiae distinctis, dicendum videtur intellectum nostrum *primo* et *immediate* apprehendere, quamvis imperfecte, indistincte et confuse, *positivam* notam substantiae scil. *aliquid per se stans*, et quidem apprehendere hanc notam *implicite* in ipsa prima et communissima notione entis. Haec vero universalissima ac simplicissima ratio entis, quam intellectus noster *primo* apprehendit, nihil aliud est quam *quidditas rei materialis*, quae *obiectum formale proprium* intellectus humani, iuxta S. Thomam, constituit. (Cfr. *S. theol.*, I, q. 84, a. 7 et 8; q. 85, a. 1, 3, 5, 6, 8; q. 86, a. 1 et 2; q. 87, a. 2, ad 2; a. 3; q. 88, a. 1 et 3; *De Anima*, III, lect. 8, etc.).

Ratio vero quae suadere videtur positivam et absolutam notam substantiae, seu *entis per se*, includi *implicite* in ipsa universalissima ac simplicissima notione entis, quam intellectus noster *primo* apprehendit, haec potissimum est: conceptus entis est analogus, ideoque includit in se *implicite* modos, quibus contrahitur, neque potest ab illis perfecte praescindi (cfr. Caiet., *De ente et essentia*, q. 1; 2; 3; — Ioann. a S. Thoma, *Philos.*, vol. I, q. 13, a. 5).

Unde prima notio entis debet includere *implicite* aut *perseitatem*, aut *inaleitatem*. Si igitur includeret inaleitatem et non perseitatem, tunc consequens esset nos prorsus carere *proprio* conceptu substantiae et non habere nisi *improprium* eius conceptum (*positivo-negativum*), mediante scil. conceptu accidentis, per partialem eiusdem conceptus negationem acquisitum, quandoquidem obiectum proprium quodque primo ac per se intellectu attingitur, est id ratione cuius omnia alia cognoscuntur. Iamvero nos carere penitus proprio conceptu substantiae atque cognoscere substantiam unice ex analogia cum accidente, vix a philosopho scholastico concedi potest, eo vel magis quod tunc obiectum principale metaphysicae, seu philosophiae primae, conceptu tantum *improprio* atque *negativo* cognosci a nobis dicendum esset. Ergo concludendum est pri-

mam notionem entis quae cadit sub intellectum nostrum esse ens identificatum cum *substantia* rei sensibilis, ac proinde in hac prima notione entis necessario *implicite* contineri atque imbibi propriam notam substantiae quae est esse *per se.*

Et haec videtur esse mens Aristotelis et S. Thomae, intellectum scil. nostrum *immediate* apprehendere substantiam, — immo prius substantiam quam accidentia, accidentia vero nonnisi per ordinem ad substantiam. « Substantia et ratione, et *cognitione*, et tempore omnium primum est » (Arist., *Metaph.*, L. VII, c. 1). Idem colligi posse videtur ex *II Phys.*, ubi dicit Philosophus naturam esse non egere demonstratione, quia per se notum est. Naturam vero intelligit « principium motus et quietis in eo in quo est *primo* et *per se* et non secundum accidens », quam definitionem substantiae convenire constat. En verba Philosophi: « Quod autem *est* natura, tentare demonstrare ridiculum est: manifestum enim est quod huiusmodi rerum multa sunt. Demonstrare autem manifesta per immanifesta, non potentis iudicare est propter ipsum, et non propter ipsum cognitum » (*II Phys.*, c. 1). — In quem locum S. Thomas ita ait: « Excludit (Philosophus) praesumptionem quorundam volentium demonstrare quod natura sit; et dicit, quod ridiculum est, quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit, cum manifestum sit secundum sensum [1],... velle autem demonstrare manifestum per non manifestum, est hominis, qui non potest iudicare quid est notum propter se, et quid non est notum propter se, quia dum vult demonstrare id quod est notum propter se, utitur eo quasi non propter se noto... *Naturam autem esse, est per se notum,* inquantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed *quid* sit uniuscuiusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est manifestum » (*In II Phys.*, lect. 1).

Idem evincitur ex tota doctrina Aristotelis et S. Thomae de *obiecto formali proprio* intellectus humani. Hoc enim obiectum asseritur esse « *quidditas* », « *quod quid est* », « *essentia* », « *natura* » rei materialis (*S. theol.*, I, qq. 84-88; *De anima*, III, l. 8). Sed « *quidditas* », « *essentia* », « *natura* » apud S. Thomam et Aristotelem proprie et primario dicitur de substantia, non de accidente.

[1] Scil. manifestum est intellectui immediate ad cognitionem sensuum.

Sicut enim accidens non est proprie *ens* sed *aliquid entis*[1], ita quoque non habet proprie *quidditatem* sed *aliquid quidditatis*; unde cognoscere *quid sit res* primario et proprie, significat cognoscere substantiam, de accidentibus vero nonnisi secundario verificatur, quatenus accidens participat aliquid de substantia. « Sicut enim alia praedicamenta non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae, ita non habent cognosci nisi inquantum participant aliquid de modo cognitionis substantiae, quae (scil. cognitio substantiae) est cognoscere *quid est* » (*In VII Metaph.*, l. 1). Unde quando S. Thomas et Aristoteles asserunt obiectum proprium intellectus humani esse quidditatem rei sensibilis, non de accidente sed de substantia loquuntur. Quod manifestum etiam fit ex sequentibus verbis S. Doctoris: « *Substantia* autem inquantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, sed nec imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est *quod quid est* (*S. theol.*, III, q. 76, a. 7).

Neque minus clare elucet mens S. Doctoris circa obiectum intellectus ex his quoque terminis: « Sensus autem et imaginationis obiectum sunt exteriora *accidentia*, quae sunt similitudines rei, non res ipsa; sed *obiectum intellectus est quid est, id est ipsa essentia rei*, ut dicitur in III *de Anima*; et sic similitudo rei quae est in intellectu est similitudo *directe essentiae* eius; similitudo autem, quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo *accidentium* eius » (*De Ver.*, q. 8, a. 7 ad ultimum).

Ex his omnibus liquet quid senserit Angelicus de primo et immediato cognito intellectus nostri, nempe S. Doctorem verbis: « *quid est* », « *quod quid est* », « *quidditas* «, « *essentia* », « *natura* », etc., quibus exprimit obiectum intellectus, non aliud significare quam substantiam, non vero accidentia.

Intellectum nostrum immediate cognoscere substantiam, concludi potest etiam ex iis quae apud Aristotelem et S. Thomam de sensibili *per se* et *per accidens* dicuntur (*De Anima*, II, l. 13; 4, Dist. 44, q. 2, a. 2; *Suppl.*, q. 92, a. 2; etc.). Constat enim rationem substantiae pertinere ad *sensibilia per accidens* (cfr., ex. c.,

[1] « *Accidens dicitur magis entis quam ens* », — « *accidentis esse est inesse* » cfr. *S. theol.*, I, q. 90, a. 2; — I. II, q. 110, a. 2, ad 3; *In Metaph.*, VII, l. 1, etc.

S. Theol., I, q. 87, a. 1, ad 1; etc.). Porro, *sensibile per accidens* illud tantum iuxta S. Thomam dicitur quod *immediate* cognoscitur ab intellectu (aut ab alia facultate distincta a sensibus externis) ad cognitionem sensuum externorum: « non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici *sensibile per accidens,* sed quod *statim* ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu ». (*De Anima*, II, l. 13). Item: « huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis *per accidens,* quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cuius est illud cognitum per se cognoscere) *statim* et *sine dubitatione et discursu* apprehendit ». (*Suppl.*, q. 92, a. 2; 4, Dist. 49, q. 2, a. 2). Ex quo iterum apparet iuxta S. Thomam nos *statim* et *sine discursu* seu *immediate* intellectu substantiam attingere.

Tandem nos *immediate cognoscere substantiam* animae nostrae, non ambigue docet S. Thomas pluribus in locis: *S. theol.*, I, q. 87, a. 1; *C. Gent.*, l. 3, c. 46; *De Ver.*, q. 10, a. 8. Haec cognitio attingit animam quoad *exsistentiam* seu quoad *an sit,* non vero quoad *naturam* seu quoad *quid sit.* Attamen impossibile est cognoscere *an res sit,* quin *aliquo* saltem *modo,* in confuso cognoscatur *quid sit*; nude cognoscendo exsistentiam animae nostrae, simul cognoscimus animam, immo totum compositum « τὸ Ego », ut principium operationum nostrarum, et quidem principium primum, radicale, *aliquid per se stans,* non inhaerens alteri, etsi cognitio haec sit confusa et indistincta et *implicita.*

Itaque ex omnibus, quae hucusque consideravimus, iure concludere posse videmur secundum S. Thomam et Aristotelem nos *immediate* intellectu cognoscere *substantiam*, ens *simpliciter,* ens *per se,* quamvis indistincte et confuse, — non ut oppositum accidenti, — ita, ut *explicite* cognoscatur *communis ratio entis*: *id cui competit esse*; in qua tamen ratione *implicite* contineatur et cognoscatur *propria ratio substantiae*: *id cui competit per se esse.* Illa enim communis ratio entis nequit perfecte praescindi ab hac propria ratione substantiae, quemadmodum genus praescinditur a suis differentiis specificis, quapropter ratio entis *imperfecte* tantum *una* dicenda est, atque *analoga.*

Haec sunt, quae de prima cognitione substantiae secundum suam notam *positivam* et *absolutam* dicenda esse videntur ad prae-

sens, quamvis pro rei gravitate multo amplior inquisitio atque discussio huius quaestionis maximi momenti merito desideranda sit.

Secundo cognoscitur nota *relativa* substantiae, scil. nota *substandi*: « *id in quo aliquid est* », « *id cui aliquid inest* »; cognoscitur vero haec nota potissimum ex *mutatione accidentali reali.* Id enim, quod realiter mutatur mutatione accidentali, realiter esse compositum necesse est ex duobus principiis realiter inter se distinctis, ex eo, nempe, *quod in alio est, quod inhaeret alteri* (*accidens*) et ex eo, *in quo aliud est, quod substat alteri* (*substantia*). Haec nota *substandi*, ut patet, correlativa est ad notionem *inhaerentiae* seu *inaleitatis*, quae constitutiva est accidentis; accidens enim est « *id cuius quidditati sive essentiae competit habere esse in subiecto* » (*S. theol.*, III, q. 77, a. 1, ad 2).

Tertio demum cognoscitur clare et distincte et *explicite* nota *negativa*: *non esse in alio*, quae iam *implicita* erat in prima positiva nota *perseitatis* seu *subsistendi*. Sed nunc cognoscitur *explicite* et distincte per oppositionem ad accidens, *per negationem* scil. *inaleitatis*. Haec nota « non esse in alio ut in subiecto inhaesionis » quoad positivam suam partem non differt a nota positiva: « esse per se », sed superaddit illi negationem, est igitur eadem nota *perseitatis* seu *subsistentiae*, sed cognita explicite, distincte et clare ope comparationis et negationis oppositae notae, addendo scil. negationem inhaerentiae, simili fere modo sicut conceptus unius explicat conceptum entis addendo supra ipsum negationem divisionis. Ad hanc igitur notam perseitatis seu subsistentiae sic *explicite*, clare et distincte *ope negationis* cognitam, praesupponi conceptum accidentis et inhaerentiae seu inaleitatis, manifestum est.

Utrum vero haec *explicita* et *negativa* cognitio perseitatis seu subsistentiae sit *immediata*, per simplicem reditum in priorem conceptum et negationem inhaesionis, an vero *mediata, per ratiocinium*, excludendo scilicet processum in infinitum in serie subiectorum inhaesionis, res non adeo clara esse videtur. Non enim omnia, quae in aliquo conceptu, *quoad se, implicite* continentur, etiam, *quoad nos*, sine adminiculo alicuius termini medii semper enucleari atque ad explicitam cognitionem statim deduci possunt. Agitur, ut patet, non de arbitraria compositione inter se notarum entis et negationis inhaerentiae sed de realitate huius syntheseos,

utrum scilicet *immediate* cum plena et perfecta evidentia explicite percipiamus, in experientia sive interna, sive externa, dari ens subsistens *non inhaerens in alio*, ens independens ab alio tamquam a subiecto inhaesionis, an vero ad hoc requiratur aliquod, obvium saltem, ratiocinium?

Cum distinctione forsan respondendum est. Nempe, si agitur de substantia *indeterminate sumpta*, sine oppositione ad *determinata* accidentia, cum quibus concrete exsistit, tunc affirmandum esse videtur nos sine ratiocinio percipere substantiam ut *aliquid non in alio*. Cognito enim accidente seu *ente in alio*, statim nobis innotescit, *enti per se non competere esse in alio* tamquam in subiecto inhaesionis. Sed, si agitur de substantia *determinate sumpta*, prout opponitur et supponitur *determinatis accidentibus*, seu si agitur de determinando *quid in re concreta pertineat ad rationem substantiae*, et *quid non pertineat*, tunc dicendum nos nonnisi ope discursus distinguere *id*, *quod non est in alio*, ab eo, quod *est in alio*. Aliis verbis: *exsistere « ens non in alio »* immediate percipitur; *quid* autem *sit*, aut *quid non sit* illud *« ens non in alio »*, hoc non immediate agnoscitur. Quamvis autem realitas *« entis non in alio »* indeterminate sumpti, ut diximus, immediate percipiatur a nobis, possumus tamen ope ratiocinii comprobare hanc realitatem *per deductionem ad impossibile*, ostendendo scil. repugnantiam infinitae seriei subiectorum inhaesionis.

Tandem *quarto*, cognoscitur *natura specifica* substantiae et haec cognitio procul dubio *mediata* est atque ope *inductionis* colligitur ex proprietatibus et accidentibus, maxime ex propriis operationibus; natura enim est operationis principium. « Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur ». (*C. Gent.*, l. 2, c. 1).

De hac cognitione naturae specificae saepe tractat S. Thomas ubi distinguit duplicem cognitionem substantiae; unam quoad *exsistentiam*, alteram quoad *naturam*. Primam cognitionem asserit esse *immediatam*, alteram vero *mediatam*, ad quam requiritur « *diligens et subtilis inquisitio* ». Sic in *II Phys.*, l. 1: « Naturam *esse* est per se notum... sed *quid sit* uniuscuiusque rei natura vel quod principium motus, hoc non est manifestum ». Item de hac duplici cognitione agit S. Thomas in *S. theol.*, I, q. 87, a. 1;

C. Gent., l. 3, c. 46; *De Ver.*, q. 10, a. 8, c. et ad 8, — ubi tractat de modo quo anima cognoscit seipsam tum quoad *exsistentiam* tum quoad *naturam*[1].

Ex hac brevi analysi cognitionis nostrae circa conceptum substantiae difficultas quaedam facile exsurgere potest. Etenim iuxta philosophiam peripatetico-scholasticam « *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* », et ratio est quia res externa utpote materialis, iuxta eiusdem philosophiae principia, nequit immediate in intellectum agere, sed solum in sensus, ex quibus mens ope intellectus agentis omnem suam notitiam haurit. Quomodo ergo intellectus potest concipere *immediate* substantiam quae neque in perceptione sensuum externorum neque in phantasia continetur?

Ad difficultatem sic propositam haec responderi possunt: species sensibiles et consequenter phantasma producuntur a *re materiali concreta*, scil. a substantia cum accidentibus; res enim sensibilis, quae agit in sensus, est ens per accidens, coagmentatum ex *sensibili per accidens* (seu substantia) et *sensibili communi* et *sensibili proprio*. Hinc, licet sensus et phantasia non percipiant nisi sensibile *proprium* et *commune*, tamen species sensibilis et phantasma continent in se unde substantia scil. *ens per se* ab intellectu concipi valeat, unde nimirum species intelligibilis quiddi-

[1] «... ad *primam* cognitionem de mente habendam sufficit ipsa *mentis praesentia*, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad *secundam* cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur *diligens* et *subtilis inquisitio* ». (*S. theol.*, I, q. 87, a. 1). «... de anima scimus *quia* est *per seipsam*, in quantum eius actus percipimus; *quid* autem sit inquirimus ex actibus et obiectis per principium scientiarum speculativarum ». (*C. Gent.*, l. 3, c. 46). «... de anima *duplex* cognitio haberi potest... *una* quidem, qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei *proprium*, et *alia* qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est *commune*. Illa enim cognitio, quae communiter de omnibus habetur, est qua cognoscitur *animae natura*, cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima *secundum quod habet esse* in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur *an est* anima... per aliam vero cognitionem scitur *quid est* anima ». (*De Ver.*, q. 10, a. 8). «... dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur *se animam habere*..., sed cognoscere *quid sit* anima, difficillimum est ». (*ibid.*, ad 8).

tatis seu substantiae ope intellectus agentis abstrahi imprimique in intellectu possibili queat. Nam sensibile commune et proprium transcendentalem habitudinem ad substantiam, utpote accidentia eius, dicunt, quam habitudinem suo modo tum species sensibilis, tum phantasma *implicite* includit.

Itaque verum est effatum: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* quod valet etiam de substantia; alio tamen modo res est in sensu, et alio in intellectu, nempe in sensu substantia seu quidditas est *materialiter* et *causaliter*, *non ut cognita*, sed ut causa cognitionis, in intellectu vero est *formaliter*, ut cognita. Quod sic exprimit S. Thomas: « Circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem *exteriorum accidentium*; intellectus vero pervenit ad nudam *quidditatem rei,* secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur ». (*De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 2).

II.

De habitudine substantiae et accidentis.

Conceptibus substantiae et accidentis aliquantum delibatis, convertamur nunc ad alteram quaestionem: de mutua eorum inter se *habitudine.*

Relatio inter substantiam et accidens a S. Thoma sub variis respectibus diversis in locis, sic adumbratur:

a) « Subiectum est causa *proprii* accidentis et *finalis*, et quodammodo *activa*, et etiam ut *materialis*, inquantum est susceptivum accidentis » (*S. theol.*, I, q. 77, a. 6, ad 2) [1].

[1] Notandum apprime est subiectum dici a S. Thoma esse *quodammodo* causam activam respectu proprii accidentis. Constat enim accidens proprium *emanare* a substantia non per veram actionem, seu productionem, sed per

b) Item constanter docet S. Thomas substantiam et accidens se habere ut *potentiam* et *actum*. « Subiectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum » (*S. theol.*, I, q. 3, a 6. Cfr. *S. theol.*, I, q. 54, a. 3, ad 2). « Forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu » (*S. theol.*, I, q. 77, a. 6). « Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale » (*C. Gent.*, l. 1, c. 23). « Accidens comparatur ad subiectum sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius » (*De Pot.*, q. 7, a. 4). Haec sufficiunt, nam longum esset omnia testimonia huc pertinentia afferre, cum innumera sint.

c) Sed ex altera parte omnis forma habet rationem *finis* (intrinseci), nam « forma et finis in idem numero incidunt » (*De Ver.*, q. 28, a. 7), « finis incidit cum forma in idem numero » (*De princip. naturae*), « forma est finis materiae » (*Phys.*, I, lect. 15 et II, lect. 4). Ideo negari non potest accidens omne, quatenus est actus et forma, habere etiam quodammodo rationem *causae finalis* respectu substantiae.

Quod luculenter confirmatur ex consideratione *boni et perfecti*. Nam *bonum* secundum S. Thomam habet rationem *finis*: « cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem *finis*, manifestum est quod *bonum* rationem *finis* importat » (*S. theol.*, I, q. 5, a. 4). « *Finis* uniuscuiusque rei est eius *perfectio*. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in *bonum* sicut in *finem* » (*C. Gent.*, l. 3, c. 16). Sed accidens cum sit actus est *perfectio* et *bonum* rei: « *Actus* est perfectio potentiae et *bonum* eius; et per consequens sequitur quod sit *appetibile*: quia unumquodque suam appetit perfectionem » (*I Phys.*, lect. 15). Immo res magis dicitur bona secundum accidens, quod est ultima perfectio, quam secundum substantiam, quae

naturalem resultationem, — ita ut proprie conproducatur a substantia generante, sed mediante substantia generata. « Dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam *naturalem resultationem* » (*S. theol.*, I, q. 77, a. 6, ad 3. Cfr. I, q. 77, a. 7, ad 1).

est prima rei perfectio. « *Bonum* dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens, dicit rationem ultimi, unde id, quod est ultimo perfectum, dicitur *bonum simpliciter*; quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu, non dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed *secundum quid*. Sic ergo secundum *primum esse*, quod est *substantiale*, dicitur aliquid ens simpliciter, et *bonum secundum quid*, id est inquantum est ens; secundum vero *ultimum* actum dicitur aliquid ens secundum quid, et *bonum simpliciter* » (*S. theol.*, I, q. 5, a. 1, ad 1). Unde concludendum est accidens habere respectu substantiae aliquo modo rationem *finis*.

Quod etiam elucet ex eo quod « *res sunt propter operationem* » et « *operatio est finis rei creatae* ». Operatio autem accidens est. « ... cum *omnes res sint propter suam operationem*; semper enim imperfectum est propter perfectius; *sicut* igitur *materia est propter formam*; ita *forma*, quae est actus primus, *est propter suam operationem*, quae est actus secundus, et sic *operatio est finis rei creatae* » (*S. theol.*, I, q. 105, a. 5). Similiter: « unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est... manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis... et inde est, quod... *res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem* » (*S. theol.*, I. II, q. 3, a. 2). Cfr. *S. theol.*, I. II, q. 49, a. 3; I. II, q. 49, a. 4, ad 1; III, q. 9, a. 1; *ibid.*, ad 1. Itaque haud dubium esse videtur accidens habere rationem finis erga substantiam.

d) Praeterea docet S. Thomas quaedam accidentia esse *dispositiones* respectu formae substantialis, et consequenter rationem *causae materialis* induere. « Omnis enim *dispositio* ad formam, reducitur ad causam *materialem* » (*De Ver.*, q. 28, a. 7; cfr. II. II, q. 27, a. 3). Consequenter vero forma substantialis respectu eorundem accidentium materialium seu dispositionum habet rationem *causae formalis*. En verba S. Doctoris: « Est simile in rebus naturalibus *de dispositione* quae est necessitas ad formam, quae quodammodo *praecedit* formam substantialem, scil. secundum rationem *causae materialis*. Dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet; sed alio modo, scil. ex parte *causae formalis*, forma

substantiails est *prior*, inquantum perficit et materiam et accidentia materialia » (*De Ver.*, q. 28, a. 8).

Tandem dispositio dicitur esse *effectus* formae substantialis ad quam est dispositio. Sic enim ait Angelicus: « Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: *uno modo*, sicut via ducens ad perfectionem; *alio modo*, sicut *effectus* a perfectione procedens; per calorem enim *disponitur* materia ad suscipiendam formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam *effectus* talis formae » (*S. theol.*, III, q. 9, a. 3, ad 2).

Quomodo haec omnia componenda inter se sunt?

Et quidem duas realitates esse sibi *mutuo causas* in *diverso genere causalitatis*, sollemne est in philosophia peripatetico-scholastica. Ita scil., ut una realitas sit *causa* et consequenter *prior natura* respectu alterius in uno genere causalitatis et simul sit causatum, ideoque *posterius naturaliter* respectu eiusdem in alio genere causalitatis.

Sic *efficiens* et *finis*, *materia* et *forma* sunt mutuo sibi causae. Hanc praeclaram et genuinam Philosophi doctrinam pluribus in locis exponit atque declarat Angelicus Doctor: « Dicendum, quod in quolibet genere causae causa naturaliter est prior causato. *Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam* et *causatum*; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae *efficientis*, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae *finalis*; similiter *materia* causa est *formae* aliquo modo inquantum sustinet formam, et *forma* est aliquo modo causa *materiae* inquantum dat materiae esse actu. Et ideo *nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae* » (*De Ver.*, q. 28, a. 7). Item: « Sciendum est quod non est impossibile *ut aliquid idem sit causa et causatum et quidem respectu eiusdem, sed diversimode*, ut ambulatio est aliquando causa sanitatis ut *efficiens*, sed sanitas est causa deambulationis *ut finis*... *materia* etiam dicitur causa *formae*... et similiter *forma* est causa *materiae* » (*De principiis naturae*, circa medium). Et in *II Phys.*: « Quaedam sibi invicem sunt causae; sicut laborare est causa efficiens bonae habitudinis, bona autem habitudo est causa finalis laboris: *Nihil enim prohibet aliquid esse prius et posterius*

altero secundum diversas rationes: *finis* enim est prius secundum rationem, sed posterius in esse; *agens* autem e contra. Et similiter *forma* est prior materia secundum rationem complementi; *materia* autem est prius quam forma generatione et tempore in omni eo quod movetur de potentia in actum » (*II Phys.*, lect. 5). Cfr. *V Metaph.*, l. 2 [1].

[1] Quomodo autem fieri potest sine contradictione, ut idem respectu eiusdem sit causa et causatum, ideoque realiter dependens et independens, natura prius et posterius, sic explicari potest. Et quidem primo, quoad materiam et formam. Quando materia et forma esse sibi mutuo causae dicuntur, tunc haec duo praedicata: esse realiter *causam* (ideoque independens et natura prius) *secundum causalitatem formalem*, et esse realiter *causatum* (ideoque dependens et natura posterius) *secundum causalitatem materialem*, non sunt duo praedicata contradictoria, sed sunt duo praedicata realia quidem, at distincta ratione cum fundamento perfecto in re. Eiusmodi vero praedicata possunt convenire uni eidemque realitati, si adsunt principia realiter distincta, quae hanc realitatem diverso modo determinant, sicut v. gr. genus et differentia specifica conveniunt eidem subiecto ratione materiae et ratione formae, ut passim docet S. Thomas (cfr. *De Ente et essentia,* et alibi).

Hoc vero obtinet in casu nostro. Nam esse causam formalem convenit formae ratione suae entitatis propriae; esse vero causatam secundum causalitatem materialem scil. esse sustentatam, receptam, limitatam, non convenit formae ratione sui, sed ut est unita materiae, seu ratione materiae in qua recipitur et a qua limitatur. Similiter dicendum est de materia: esse causam materialem convenit materiae ratione propriae suae realitatis aut, ut vult Ioann. a S. Thoma, ratione passionis receptae ab agente, sed esse causatam secundum causalitatem formalem seu esse informatam, actuatam, non convenit materiae ratione sui neque ratione passionis, sed ratione formae a qua informatur et actuatur. Unde omnis contradictio a mutua causalitate materiae et formae removetur, admisso quod aliquid potest fieri tale vel tale non per seipsum, sed per aliquid realiter a se distinctum, quod nihil aliud est quam habitudo actus et potentiae.

Videamus nunc quomodo causa *efficiens* et *finalis* sint sibi invicem causae et quomodo ab hac etiam mutua causalitate quaevis contradictio removeatur. Rem ita explicat S. Thomas: « *Efficiens* est causa *finis* quantum ad *esse*... *finis* autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad *rationem causalitatis* » (*V Metaph.,* lect. 2; cfr. *De princip. nat.*). Unde iterum habemus duas series praedicatorum, ex una parte: *esse causam*, *esse independens*, *esse natura prius* respectu alicuius in genere *causalitatis efficientis*; ex altera parte: *non esse causam,* sed causatum, *non esse independens*, sed dependens, *non esse natura prius*, sed posterius respectu eiusdem in genere *causalitatis finalis*. Attamen haec praedicata non sunt contradicto

Sed in casu nostro aliud quid affirmatur; asseritur nempe, substantia respectu accidentis habere rationem *causae* et *causati* in *eodem genere causalitatis*, et similiter accidens respectu substantiae. Uniuntur insuper causalitates, quae *insociabiles* esse videntur. Etenim

1° Affirmatur substantia respectu accidentis habere rationem *causae finalis* (et consequenter accidens rationem finalizati). Ex altera vero parte, vidimus accidens habere rationem *causae finalis* respectu substantiae (ac proinde substantiam rationem finalizati respectu accidentis). Unde sequitur substantiam esse respectu accidentis simul *causam* et *causatum* in *eodem genere causalitatis*, nempe *finalis*; quod impossibile videtur et ut tale a S. Thoma agnoscitur: « Contingit quod aliqua duo adinvicem sibi sunt causae, quod *impossibile est in eodem genere causae* (*Metaph.*, V, l. 2).

2° Praeterea asseritur substantia habere respectu accidentium omnium rationem causae *materialis*, utpote potentia et subiectum susceptivum, accidens vero respectu substantiae rationem causae *formalis* et actus (consequenter, accidens habet rationem causati materialis, substantia vero rationem causati formalis). Ex altera vero parte, asseruimus cum S. Thoma quaedam accidentia scil. *dispositiones* habere rationem *causae materialis* respectu formae substantialis, formam vero substantialem habere rationem *causae formalis* respectu earundem dispositionum. (Consequenter, asserendum est dispositiones habere rationem causati formalis, et formam substantialem rationem causati materialis). Unde sequitur formam

ria, sed sunt praedicata distincta ratione cum fundamento perfecto in re, quae possunt praedicari de una eademque realitate, modo adsint diversa principia quae illam realitatem determinant. Haec vero diversa principia in casu nostro sunt, ex una parte, *causalitas efficiens*, quae est *actu agere* seu ipsa *actio*; etenim « influere causae efficientis est *agere* » (*De Ver.*, q. 22, a. 2), ex altera vero parte, est *causalitas finalis* quae est *appeti et desiderari*; « sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est *appeti et desiderari* » (*De Ver.*, q. 22, a. 2); quod nihil aliud est quam ipsa actio agentis, non ut est *effectio* et *productio*, sed ut est *appetitio et tendentia* in finem (cfr. Ioann. a S. Thoma, *Phil. Nat.*, p. I, *de causa finali*). Hi vero duo respectus modaliter inter se distinguuntur. Unde habentur in re diversa principia secundum quae aliquid dici potest efficiens et finalizatum, effectus et finis.

substantialem respectu quorundam saltem accidentium (scil. respectu dispositionum) habere rationem *causae et causati in eodem genere causalitatis* scilicet *formalis* et similiter in genere causalitatis *materialis*. Et idem dicendum est de dispositionibus respectu formae substantialis.

3° Tandem asseritur substantiam respectu propriorum accidentium habere rationem *causae agentis, finalis* et *materialis*, quod implicare videtur; nam causa *agens* et *finalis* dicunt perfectionem et actum, causa vero *materialis*, imperfectionem atque potentiam. Sic igitur haberet respectu eiusdem simul rationem actus et potentiae; quod repugnare ipse S. Thomas fatetur: « Materia autem non coincidit cum aliis (causis); et hoc quia materia ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti, sed aliae causae cum sint actu, habent rationem perfecti; perfectum autem et imperfectum non coincidunt in idem » (*De princ. nat.*). Item: « Materia vero non est nec idem specie, nec idem numero, cum aliis causis; quia materia inquantum huiusmodi est ens in potentia, agens vero est ens in actu inquantum huiusmodi, forma vero vel finis est actus, vel perfectio » (*II Phys.*, lect. 11). « Non... est possibile, ut idem sit simul in actu, et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa » (*S. theol.*, I, q. 2, a. 3).

Sic thomistica conceptio substantiae et accidentis quibusdam contradictionibus laborare videtur, ac inextricabilibus obnoxia esse difficultatibus. Videamus, igitur, an et quomodo haec omnia, iuxta ipsius Doctoris Angelici principia, inter se conciliari et amice componi possint.

Considerandum itaque est imprimis secundum Angelici doctrinam tam substantiam quam accidens esse aliquid realiter compositum ex actu et potentia in linea entis, habere nempe propriam *quidditatem* et proprium *esse* (cfr. *S. theol.*, I, q. 7, a. 2 et ad 1; I, q. 44, a. 1; I, q. 54, a. 3 etc.; *C. Gent.*, l. 2, c. 52-54 etc.; 4, Dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 5, etc.). Spectatis his duobus principiis tota substantia et totum accidens potest considerari sub duplici conceptu ratione cum fundamento perfecto inter se distincto: sub conceptu *actualitatis* et sub conceptu *potentialitatis*.

Unde solutio primae difficultatis secundum mentem S. Thomae haec esse videtur: substantia ratione suae *actualitatis* habet ra-

tionem causae *finalis* respectu accidentis; accidens vero habet rationem *finalizati* respectu substantiae sic consideratae; est enim propter substantiam. Item substantia ratione suae *potentialitatis* habet rationem *finalizati*; accidens vero habet rationem *finis* respectu substantiae sic consideratae secundum potentialitatem, quia sic substantia ordinatur ad accidens tamquam ad suam perfectionem et actum.

Eodem modo solvitur tertia difficultas, de insociabilitate causalitatis *agentis*, *finalis* et *materialis* in eodem subiecto respectu eiusdem. Scilicet substantia ratione suae *actualitatis* habet rationem causae *agentis et finalis* respectu accidentis; eadem vero substantia spectata ratione suae *potentialitatis* habet rationem causae *materialis* respectu accidentis. — Quod dictum est, valet de omnibus substantiis creatis; in omnibus enim, iuxta Angelicum, est compositio ex *esse* et *quod est*. Adhuc magis autem valent haec de substantiis corporalibus compositis ex materia et forma; in his enim substantia dupliciter considerari potest secundum actualitatem et secundum potentialitatem, iuxta duplicem compositionem ex actu et potentia, quae in ipsa habetur, nempe ex essentia et esse, et item ex materia et forma.

Et haec videtur esse solutio ipsius S. Thomae: «... subiectum, *inquantum est in potentia*, est *susceptivum* formae accidentalis; *inquantum autem est in actu*, est eius *productivum*... accidens *causatur* a subiecto, *secundum quod est actu*; et *recipitur* in eo, *inquantum est in potentia*» (*S. theol.*, I, q. 77, a. 6). Eandem explicationem dat S. Doctor in *De Pot.* «Subiectum... non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens; quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet quod ex alio sit *susceptivum* accidentis, et ex alio sit *causa* accidentis, et sic est compositum; sicut ista quae recipiunt accidens per naturam *materiae*, et causant accidens per naturam *formae*» (*De Pot.*, q. 7, a. 4).

Similiter dicendum est quoad secundam difficultatem de *dispositionibus*. *Forma substantialis* secundum suam *actualitatem* habet rationem *causae formalis* respectu dispositionis. Dispositio vero habet rationem *causae materialis* respectu formae substantialis, quatenus haec (scil. forma substantialis) est *actualis*. Contra, forma substantialis secundum suam *potentialitatem* habet rationem *causae*

materialis respectu dispositionum (sicut respectu omnium aliorum accidentium). Dispositio vero (sicut et omnia alia accidentia) habet rationem causae *formalis* respectu formae substantialis, quatenus haec (scil. forma substantialis) est *potentialis.*

Hoc unum notatum hic velim: quando dispositiones dicuntur habere rationem causae materialis respectu formae substantialis, intelligitur forma substantialis non secundum omnes perfectionis suae gradus, sed secundum quosdam tantum; secus enim dispositiones deberent praeintelligi in materia ante omnem formam, seu in ipsa *materia prima* secundum se spectata, quod videtur minus conforme menti S. Thomae. Materia enim prima iuxta Angelicum, est *potentia pura* et nulla accidentia possunt in ea praeintelligi ante omnem formam substantialem; nam ante formam substantialem, seu in signo rationis priori ad formam substantialem, materia non intelligitur exsistere, subiectum vero accidentis intelligitur iam constitutum in suo esse primo. « Impossibile est, ait S. Doctor, quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est, quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet, quod id, quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter... Unde impossibile est, quod quaecumque dispositiones accidentales praeexsistant in materia ante formam substantialem » (*S. theol.*, I, q. 76, a. 6). Sed in materia prout intelligitur iam perfecta secundum aliquem gradum perfectionis (v. gr. secundum gradum corporeitatis) possunt iam praeintelligi dispositiones ad ulteriores perfectionis gradus.

Haec, ni fallor, est solutio S. Thomae et ideo mentionem de illa feci quia apprime necessaria videtur ad intelligendam salebrosam illam et abstrusam quaestionem de *materia quantitate signata*, ut est *principium individuationis*. Ex supradictis apparet *materiam signatam* seu materiam prout « *exigitive praehabet* » quantitatem, non esse *materiam primam* secundum se spectatam, sed *materiam*, prout intelligitur *perfecta per formam substantialem*,

non secundum omnes perfectionis gradus, sed solum *secundum gradum corporeitatis,* ad quem consequuntur dimensiones quantitativae.

Ecce locus ubi S. Doctor doctrinam hanc dilucide et profunde, more suo, exponit: « Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem exsistens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem, quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis, ita praeintelliguntur accidentia, quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic *praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem* » (*S. theol.*, I, q. 76, a. 6, ad 1).

Et propius adhuc accedens ad individuationis problema ait: « Dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde *materia iam intellecta sub corporeitate, et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes*; ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus » (*ibid.*, ad 2).

Haec non parum iuvant ad profundius intelligendam substilissimam doctrinam S. Thomae de principio individuationis. Consideranti enim hanc doctrinam sponte occurrit difficultas: cum accidentia individuentur per subiectum, ut constans fert Doctoris Angelici sententia [1], quomodo fieri potest ut quantitas quae est accidens, sit principium individuationis ipsius materiae?

Solutionem huius difficultatis ab ipso Angelico quaeramus: « Dimensiones,... ait, possunt dupliciter considerari: *uno modo* secundum earum *terminationem*; et dico eas terminari secundum terminatam *mensuram* et *figuram*... et sic *non possunt esse principium individuationis*: quia cum talis dimensionum terminatio variatur

[1] « Accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia » (*S. theol.*, I, q. 29, a. 1). « Accidentia sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem vel multitudinem (*S. theol.*, I, q. 39, a. 3). « ... cum subiectum sit principium individuationis accidentium » (*S. theol.*, I, q. 77, a. 2).

frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. *Alio modo* possunt considerari *sine* ista *determinatione*, in *natura dimensionis tantum*, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint... Et ex his *dimensionibus interminatis* efficitur haec materia signata » (*In Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2). Item: « (Quantitas) habet duplicem rationem individuationis: *unam* ex subiecto, sicut et quodlibet aliud accidens, *aliam ex seipsa*, inquantum habet situm, ratione cuius in abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiae convenit individuare omnes alias formas ex hoc quod subditur illi formae, quae ex seipsa habet individuationis rationem; ita quod etiam ipsae *dimensiones terminatae*, quae fundantur in subiecto iam completo, individuantur quodammodo ex *materia individuata per dimensiones interminatas praeintellectas in materia* » (*ibid.*, ad 3).

Quantitas igitur *formaliter*, *quatenus est principium individuationis*, non est quantitas *actualis*, terminata secundum certam *mensuram* et *figuram*, ut est accidens completum et perfectum prout habet esse in ordine rerum, sed est quantitas *interminata* seu *prout praeintelligitur in materia*. Quomodo autem praeintelligitur? Possumus hoc aliquatenus explicare secundum superius dicta et sic occurrere difficultati: quomodo praeintelligi potest quantitas in materia ante formam, quandoquidem ante formam non habetur nisi *materia prima*, quae nullo modo secundum se diversificatur et cui quantitas nullo modo convenire potest, nisi concipias materiam per modum actus imperfecti?

Secundum supradicta respondendum esse videtur cum S. Thoma: dimensiones *praeintelliguntur* in *materia ante formam*, non tamen ante omnes eius perfectionis gradus, sed ante gradus posteriores ad corporeitatem; itaque *praeintelliguntur* atque *praehabentur exigitive* non in *materia prima* secundum se spectata, sed in materia prout *intelligitur informata forma substantiali*, non tamen secundum omnes perfectionis gradus, sed *secundum gradum corporeitatis*. Et sic materia prout intelligitur sub corporeitate et dimensionibus interminatis, est materia quantitate signata et est principium individuationis per respectum ad formas secundum ulteriores earum perfectionis gradus, seu per respectum ad determinatas formas substantiales et

per respectum ad ipsas dimensiones determinatas: « *Materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes: ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus* ». (*S. theol.*, I, q. 76, a 6, ad 2).

Ex his quae consideravimus, quaedam, corollarii instar, colligere licet circa quantitatem et materiam signatam.

1° Quid sit *materia quantitate signata*: utrum materia *actu affecta* quantitate, seu *aggregatum ex materia et quantitate* (ita Capreolus et alii), an vero *materia praehabens exigitive quantitatem, seu materia capax huius quantitatis, ita quod non illius* (ita Caietanus et alii)? [1].

Ad rem Caietanus: « Conveniunt in hoc omnes (Thomistae) quod ad individuationem duo concurrere debent, *materia* et *quantitas*. Differunt autem, quia aliqui tenent quod *aggregatum ex materia et quantitate* sit intrinsecum individuationis principium... et tale aggregatum dicunt esse *materiam signatam*. Alii vero longe melius sentiunt dicentes, quod principium intrinsecum individuationis... est *materia signata*, *non materia quanta* seu aggregatum ex materia et quantitate ». (Caiet., *De Ente et Essentia*, c. II, q. 5).

Respondendum videtur differentiam esse magis in modo loquendi quam in re, nam si agitur de solo *principio individuationis*, quatenus est *substantiale*, seu si agitur de sola parte substantiali huius principii, tunc dicendum est materiam signatam esse solam *materiam praehabentem exigitive quantitatem*; si vero agitur de principio individuationis tam *substantiali*, quam *accidentali*, seu

[1] Aliqui alia adhuc, diversa ab his duabus, formula utuntur dicendo materiam signatam esse *materiam ordinatam ad quantitatem ut dividentem* (ita Ioann. a S. Thoma). Verissimum quidem est materiam *ex se* ordinari ad omnes formas substantiales corporum, utpote potentia pura, et mediantibus formis substantialibus ad quantitatem, sed haec ordinatio est mere potentialis et nullo modo actualis, non est huius partis materiae ad hanc partem quantitatis, quia materia prima secundum se nullas habet partes, unde eiusmodi ordinatio pure potentialis non videtur sufficere ad actualem individuationem atque divisionem formarum. Si vero statuitur materia ex se iam habere distinctionem partium et quandam divisibilitatem, tum dicendum est materiam primam iam non esse potentiam puram, sed habere ex se aliquam actualitatem. Cfr. « Gregorianum » (1921), II, 2, pag. 290-294. P. Geny, *De materiae primae signatione*.

si agitur de principio individuationis complete spectato secundum suam partem tum substantialem, tum accidentalem, tunc concedendum est *materiam actu affectam quantitate* seu *aggregatum ex materia* et *quantitate* esse principium individuationis et posse vocari materiam signatam. Hoc unum tenendum esse videtur, tum materiam tum quantitatem concurrere ad individuationem: materiam in genere causae *materialis*, quantitatem vero in genere causae *formalis*. Itaque *materia*, prout intelligitur sub corporeitate, habet se, respectu quantitatis, per modum causae materialis, et in hoc genere causalitatis signatur a quantitate; *quantitas* vero, respectu materiae et corporeitatis, habet se per modum causae formalis et in hoc genere causalitatis signat materiam. Item *forma substantialis*, secundum gradum corporeitatis, habet se ad quantitatem in genere causae materialis et signatur ab illa, tamquam a causa formali; eadem vero forma substantialis, secundum superiores gradus, individuatur per materiam et quantitatem tamquam per causam materialem, intelligitur enim recipi in materia iam per quantitatem signata. Nullam vero in hoc contradictionem esse, patet ex iis, quae supra dicta sunt; nam forma potest considerari tum secundum *actualitatem* suam, tum secundum *potentialitatem*. Itaque *materia signata est materia quatenus* (cum forma substantiali secundum corporeitatis gradum) *sub quantitate constituta habet ordinem partium seu divisibilis est, non quidem ratione sui, sed ratione quantitatis*, realiter a se distinctae, quae per modum actus informat, actuat et sic signat materiam. Quantitas signans praecedit materiam in genere causae formalis, materia vero signata praecedit quantitatem in genere causae materialis. (Cfr. Caietanus, *Comment. in De Ente et Essentia*, c. II, q. 5).

2° *Quid sit quantitas quae signat materiam*: utrum sit *quantitas actualis*, secundum certam *mensuran* et *figuram*, seu *quantitas terminata*, an vero quantitas *ut praehabetur exigitive a materia atque praeintelligitur in materia ante determinatam formam substantialem* seu *quantitas interminata*?

Respondetur: quantitas, *quae* signat materiam, est quantitas *actualis*, secundum certam mensuram et figuram, seu *quantitas terminata* (non tamen *punctualiter*, sed *cum certa latitudine*, ut monet Caietanus), quia haec tantum quantitas exsistit in ordine

rerum. Sed quantitas, *quatenus* signat, seu quantitas *formaliter, ut est principium individuationis* est *quantitas interminata*, quatenus *praeintelligitur* in *materia* et *exigitive praehabetur* in illa ante *determinatam* formam substantialem seu in signo rationis priori ad illam modo superius explicato. (Cfr. S. Th., *In Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2; *S. theol.*, I, q. 76, a. 6, ad 1 et ad 2).

3° Tandem, quaeri potest, utrum ipsa *signatio materiae* distinguatur realiter a *materia prima,* an non? Respondendum videtur *negative,* nam secus materia, prout est sub forma et quantitate, non esset individualizata et singularizata, sed remaneret communis; esset quoddam universale a parte rei. Ipsa igitur materia, prout est sub forma et quantitate et prout distinguitur ab illis, intelligi debet signata atque individualizata, tamen non per seipsam, sed per quantitatem, similiter sicut essentia prout est sub esse et prout distinguitur ab eo, est actualis, non tamen per seipsam, sed per esse. Et sicut actualitas essentiae, quae exsistit per esse realiter ab ipsa distinctum, non distinguitur realiter ab essentia actuali, ita signatio materiae, quae signatur per quantitatem realiter ab ipsa distinctam, non distinguitur a materia signata.

Haec enim esse videtur generalis lex circa habitudinem actus et potentiae: si aliqua potentia *intrinsece* actuatur atque perficitur per actum, tunc *actualitas potentiae* non distinguitur realiter a potentia, attamen convenit ei non per seipsam, sed per actum tamquam per principium formale, realiter distinctum; et sic potentia est actualis *intrinsece*, sed non *essentialiter*; est actualis *non per essentiam,* sed per *participationem.*

Quaeri ulterius potest, utrum signatio materiae mutetur quando individuum generatur aut corrumpitur, an vero signatio permanet eadem in mutatione substantiali?

Solutio huius quaestionis iam praecontinetur in supra declaratis principiis. Cohaerenter ad illa dicendum est signationem materiae non mutari dum generatur aut corrumpitur individuum, sed permanere eandem; nam, ut dictum est, signatio materiae non distinguitur realiter a materia prima quae est ingenerabilis et incorruptibilis; quae vero non distinguuntur realiter, nequeunt realiter separari.

Sed tunc nova urget difficultas solvenda: Quomodo signatio materiae potest remanere eadem in mutatione substantiali, si quan-

titas, quae est principium huius signationis, non remanet eadem numero in individuo corrupto et generato? Sed considerandum est ad solutionem huius ultimae difficultatis, quantitatem quidem corrumpi et generari (per accidens) in omni mutatione substantiali, remanere tamen eandem secundum illam rationem, secundum quam est principium individuationis et secundum quam praeintelligitur in materia, scil. secundum *dimensiones interminatas,* ita ut quantitas *actualis*, *concreta*, sit alia et alia numero in individuo corrupto et generato, sed quantitas *secundum se spectata* si consideratur « *in natura dimensionis tantum* », prout est principium individuationis, semper eadem manet. Unde non obstante corruptione et generatione quantitatis, eius effectus formalis in materia idem permanet atque eadem signatio materiae.

Haec esse videtur doctrina S. Thomae de *dimensionibus interminatis*, quam ipse applicat ad rite intelligendam explicandamque numericam identitatem in corporum resurrectione. « Illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem... oportet autem... in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem (sensu quo explicavimus supra iuxta *S. theol.*, I, q. 76, a. 6, ad 1 et ad 2, scil. non ante omnes perfectionis gradus sed ante posteriores ad corporeitatem) intelligere *dimensiones non terminatas,* secundum quas attenditur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem substantialis formae a materia adhuc *dimensiones illae manent eaedem* ». (*Suppl.*, q. 79, a. 1, ad 3; 4, Dist. 44, q. 1, a. 1, sol. 1, cfr. *In Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2, ad 5; *Comp. theol.*, c. 154).

A. Rozwadowski S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

The Eucharistic Sacrifice in the light of a recent document.

SUMMARIUM. — Quid distet inter doctrinam quam ipse in libro inscripto *Mysterium Fidei* tradidi, et documentum quoddam pastorale nuper in Anglia editum de sacrificio Missae, quidve conveniat, quadrifariam declaratur; necnon solvitur species quaedam difficultatis oborta ex hymno Breviarii de Sacratissimo Corde Iesu. Deinde transitur ad examinandam historice connexionem quam habuit disputatio de sacrificio Missae cum controversia de validitate ordinationum anglicanarum. Concluditurque quidnam nobis in hoc negotio tutius esse videatur.

A document of more than ordinary interest on the sacrifice of the Mass has reached us lately from England in the shape of a Pastoral Letter for the Advent season, the work of a Bishop known alike for his lifelong interest in theological matters and the brilliancy of his classical acquirements. Unqualified assent is therein given to the particular theory that looks for an adequate explanation of the Sacrifice in the mystic immolation of Christ; that is, « in that eloquent portrayal of the severance [between Body and Blood] once wrought in Him by Death », which of itself and by itself « is a *sign*, the Bishop says, as calculated to express and embody the purposes of a sacrifice *pure and simple*, as would be real bloody immolation » (p. 11); without any of the constitutive elements of our sacrifice having « to be sought outside it, say on the Cross, or in Heaven » (p. 10). Consequently dissent is expressed from those who view the Sacrifice of the Mass as an oblation referring to a victim of past immolation, while they correspondingly « find in the synthesis or fusion of [the Last Supper and the Passion] a complete sacrifice » (p. 6).

As one associated of late with the defence of the latter view, I desire to place on record my appreciation of the Bishop's unfailingly courteous tone and absolute fairness of method. A discussion of his

arguments would be here out of place. The sole object of this article is to specify as clearly as possible, in the light of the above pronouncement, what my position is, and what it is not; and then to note how it compares with certain utterances that came forth on the subject of the Mass in the controversy about Anglican Orders, both from the orthodox side and the other.

I.

In the first place, I am glad to find myself in complete agreement with the Pastoral on two points. First, that there is a mystic immolation in the Mass (and that there was one in the Last Supper as well). I have not only stated or implied it in nearly every page of what I have written on the subject; but, going further than the Pastoral itself, I have even declared that to call it into question would be, in my opinion, unorthodox. Secondly, I fully agree on this point: that the sacrificial action to be found here and now in the Mass is not one and the same numerically with that of Christ in His redemptive sacrifice. I have always declared this numerical unity to be to me unconceivable.

On two points I respectfully beg leave to disagree. I do not believe that a merely mystical immolation (understood as above) can be sufficient to constitute by itself a true, proper and real sacrifice, such as the Mass according to our Faith must be. In full accord with nearly every theologian that has come before the close of the nineteenth century, and with numberless authorities of to-day as well, I believe that over and above the merely mystic immolation something more is required to make the Mass a true sacrifice: whether it be an actual deterioration of Christ, as some maintain, or a conditional one, as is maintained by others — neither of whom I follow — or an intrinsic and essential connexion with the immolation of old on the Cross, as was taught, amongst many others, by St. Peter Canisius, Doctor of the Church, whose definition of the Mass I have from the very beginning made my own: « The sacrifice of the Mass, rightly understood, is both *a representation*, at once holy and living, and *an oblation*, bloodless, yet actual, *of the passion of the Lord* and of the bloody sacrifice which was offered for us on the Cross ». From the Cross must be borrowed *its own* Victim: otherwise there is no true Victim of propitiation.

Secondly, I do not believe that the Last Supper and the Passion were two complete sacrifices, but only two parts of one complete sacrifice: as was held by a host of Pre-Tridentine theologians; at Trent itself, by those among the Fathers who saw in this unity the best answer to all objections against the proposed definition of Christ's sacrificial action in the Supper-room; again by several conspicuous theologians of the seventeenth, eighteenth and nineteenth century, and finally by an ever growing number of contemporary Divines: to whom the sacrifice of our High Priest was simply one, numerically one; a continuous action, beginning at the Supper, extending through the Passion, and ending on the Cross: for this reason, that the offering (or sacrificing) at the Supper was not, as it is in our Masses, the offering of Christ as *already victimised* by His Passion, but of Christ *to be victimised* through the Bloody Passion; and, therefore, the sacrifice was not completed till the bloody process was gone through. And yet the feast on the sacred gifts, the partaking of the Victim, could already take place in the Cenacle, because there the Victim had actually been consecrated to God by the Priest, the death had been virtually enacted; the possession of the redeeming Flesh and Blood had already been secured to God, and God's acceptance was already signified, if not visibly by the risen life and the ascension to Heaven, yet invisibly, to the eyes of faith, by the transsubstantiation of the elements, the work of that *Eternal Spirit* through whom Christ there and then *offered Himself without blemish unto God.* Thus did it come about (to use Baldwin of Canterbury's phrase) that « the eating of the true Lamb followed neither the order of the Law nor the order of nature », but assuredly a superior rule, of the supernatural order, when on the table was laid the flesh of « the Victim still living, but soon to be dead, and to live again ». From this anticipation of the death and resurrection in the sacramental banquet of the Lord's sacrifice there is nothing to fear for the unity, the sacrificial unity, of the Supper Eucharist with the bloody Passion [1].

But perhaps such oneness of the Divine Sacrifice may appear to clash with the Hymn of the Breviary for the feast of the Sacred Heart, a passage of which is quoted in the Pastoral as implying two sacrifices offered by Christ: one in the Last Supper, and another on Calvary. This quotation raises a question of literary interest, on which I trust nobody will take it amiss, if I beg to offer a re-

[1] *Mysterium Fidei*, 290-291. Cf. 42-44, 76-77, 90, etc.

mark. The passage in Latin is as follows (the poet addressing the Heart itself):

Te vulneratum caritas
Ictu patenti voluit,
Amoris invisibilis
Ut veneremur vulnera.
Hoc sub amoris symbolo
Passus cruenta et mystica
Utrumque sacrificium
Christus sacerdos obtulit.

In the Pastoral, the translation for the last strophe reads like this:

Love's symbol tells how Christ, our Priest,
In bloody and in mystic guise
A twofold immolation bore
And offered twofold sacrifice.

Now, one thing to remark is this: the first stanza puts before our eyes the visible wound inflicted on the Heart by the spear, and the invisible, spiritual wound of love, of which the former is the token and manifestation. The second stanza comments on this double wound by remarking that Christ's Heart, viewed as a symbol of love, exhibits the two kinds of *pains* which Christ actually *suffered*, the bloody ones and the mystic ones (*passus* cruenta et mystica); that is, with reference to the preceding stanza, the physical wounds, visible and outward, and the mystic wounds, spiritual, invisible, inward. Thereupon comes the final remark, that thus did Christ offer « both sacrifices » (utrumque sacrificium). Which sacrifices? Apparently the outward one and the inward one, the outward immolation (if you like to call it so) and the inward immolation; respectively identical with the wounds, visible and invisible: the combination of the two verifying the definition, classical since the days of Augustine (*Civit. Dei*, 10, 5), according to which in every true and proper sacrifice there must be found two sacrifices: « Sacrificium ergo *visibile invisibilis* sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est ». I submit that this interpretation is conformable to the trend of the Hymn, and does full justice to its text. There is no shred of evidence, neither from these stanzas nor from the other three, that the author had in mind the Eucharist, whether of the Mass or of the Last Supper.

This conclusion will appear more evident still to any one who cares to compare the Hymn with the *Sermo Sancti Bonaventurae*

Episcopi, appointed to be read in the fourth, fifth, and sixth Lessons of the day. Of this discourse the Hymn is only a paraphrase in verse. Now there is not a word on the Eucharist in those three fragments.

Sermo	*Hymnus*
Lect. 5. Ad hoc *templum*, ad haec *Sancta Sanctorum*, ad hanc *arcam testamenti* adorabo, et laudabo nomen Domini, etc. Admitte tantum in *Sacrarium* exauditionis tuae preces meas... *amplius lava me ab iniquitate mea*, et a peccato meo munda me.	Str. 1. Cor, *arca legem continens*, Non servitutis veteris, Sed gratiae, sed *veniae* Sed et misericordiae. Str. 2. Cor, *sanctuarium* novi Intemeratum *foéderis* *Templum* vetusto sanctius Velumque scisso utilius.
Lect. 6. Propterea *vulneratum* est cor tuum ut per *vulnus visibile vulnus amoris invisibilis* videamus... *Carnale* ergo vulnus vulnus *spirituale* ostendit.	Str. 3. Te *vulneratum* caritas *Ictu patenti* voluit, *Amoris invisibilis* Ut veneremur *vulnera*.
Lect. 6. *Carnale* ergo vulnus vulnus *spirituale* ostendit.	Str. 4. Hoc sub amoris symbolo Passus *cruenta* et *mystica* Utrumque sacrificium Christus sacerdos obtulit.
Lect. 6. *Quis* illud Cor tam vulneratum *non diligat? Quis tam amans* non redamet? Lect. 5. *In Corde tuo* omnibus diebus vitae meae merear *habitare*.	Str. 5. *Quis non amantem redamet?* *Quis non* redemptus *diligat*, Et *Corde in isto* seligat Aeterna *tabernacula*?

The column to the left is as void of the Eucharist as it is of the Day of Judgment or of the sacrament of Matrimony. It certainly offers no ground for reading the Last Supper into the Hymn.

II.

Among the other pronouncements that in this generation have come from the English Hierarchy on the subject of the Mass, it may be of interest to recall the collective letter of the Province of Westminster

(then coextensive with England and Wales), which appeared in 1898, on the occasion of the Papal condemnation of Anglican Orders (*A Vindication of the Bull Apostolicae Curae by the Cardinal Archbishop and Bishops of the Province of Westminster*, n. 12, p. 26). There was a passage in point, which ran like this (except for the italics, which are mine): « If there were no power in the words of consecration to make the true Body and Blood of Christ really and objectively present on the altar, we should not have on our altars the *Victim of Calvary*, and without *its* Victim the sacrifice could not subsist ». In what high regard I hold this admirable pronouncement, may be seen in *Mysterium Fidei*, p. 111 (both first and second edition). I do not think that it had ever been quoted before as a *Locus Theologicus* in any work on the Eucharist; and I should be glad, if this departure of mine might be taken as a special mark of my respect for the Hierarchy of a land to which I feel bound by many old and sacred associations.

It may be objected however that the venerable signatories of this collective letter did not perhaps lay so much stress on the words that I have italicized, as I might like to. And indeed others may be in a better position than I am to find out the truth of this matter. But one thing is certain, that the theologian who more than anybody else in the past bore the brunt of the fight against the validity of Anglican Orders, Michael Le Quien O. P., would have hailed such a pronouncement in its strictest interpretation as a seal on his own arguments and labours.

As every one knows, the defence of the Edwardine Ordinal by the Canon Regular of St. Augustine, Peter Le Courayer, in the XVIII century, was based in part on the plea that the Mass, containing nothing but a mystic immolation, could not, therefore, be to us Catholics more than the mere likeness or image of a real sacrifice: the reality was all in the past. Of course, a symbol can always be named after the thing which it symbolizes; and thus could we Catholics speak of our daily Eucharist as a sacrifice of Christ's Body and Blood. But sacrifice of this kind, he went on to say, the Reformers had never excluded. Therefore, they could not by us be held to exclude from their ministry a sacrificial power of corresponding description. It would follow then that in their Ordinal the form of ordination to the Priesthood should not be taken to mean a ministry void of sacrificial activities. And consequently there was not on this ground any theological foundation for a rejection of their Orders. — The fallacy implied in this reasoning

was at once laid bare by the great Dominican scholar just named, Le Quien [1], who in his lenghty and thorough reply to Le Courayer (*La Nullité des Ordinations Anglicanes démontrée de nouveau*, Paris, 1730, tom. 2) inserted a theological dissertation, penned apparently by one of his colleagues, but fully endorsed by himself. It was admitted that Christ had been really immolated (« immolation réelle ») only once, namely in His Passion (p. 135). In the Mass, the immolation was only a mystic one, that is a sign or portrayal (« représentative et figurative », p. 136) of the death on the Cross (« La Victime n'a été immolée réellement que sur la Croix »; « l'immolation n'est que représentée dans l'Eucharistie », p. 140). Yet the Mass was a real sacrifice (« un sacrifice réel », « un sacrifice très réel », p. 138-139), because by means of the mystic immolation we did actually and really offer Christ as the Victim of His past real immolation [2]. The mistake of Le Courayer was, therefore, that « he failed to distinguish between immolation of the victim and oblation of the immolated Victim; he made the sacrifice consist formally of the immolation of the Victim, ... whereas he should consider that it consists in the oblation of the Victim once immolated. And therefore, we are to acknowledge in the Eucharist a real sacrifice; » with an oblation no less real than was made « on the Cross, or than is made in heaven, where for all eternity, it shall continue: for Christ's Sacrifice is eternal even as His Priesthood. *Tu es sacerdos in aeternum* » (p. 140-141). The reality of

[1] Le Quien was the outstanding figure of the Dominican Order in France at the beginning of the XVIII century with Noël Alexandre. Of Noël Alexandre I have spoken elsewhere (*The Last Supper and Calvary*, p. 43 ff.) in connection not with the Mass, but with the Last Supper, which he couples with the Passion, as the beginning and the end respectively of one individual sacrifice: maintaining moreover from history that only on the strength of this view did the Fathers at Trent pass their Decree regarding Christ's sacrificial action in the Supper-Room. In the question of Anglican Orders, E. E. Estcourt rightly declares that « the principal writer in reply to Courayer (*sic*) was Le Quien » (*The Question of Anglican Ordinations discussed*, p. 163).

[2] « Il y a aussi une oblation réelle de ce même corps qui a été immolé sur la Croix, et par conséquent un sacrifice réel, puisque le sacrifice réel n'est autre chose que l'oblation réelle d'une victime réellement présente qui a été immolée en l'honneur de Dieu » (p. 138). « La victime réellement immolée étant rendue réellement présente par la consécration, c'est une oblation non sanglante, mais très réelle, que Jésus-Christ continue de faire de son Corps et de son Sang par le ministère des prêtres, et par conséquent c'est un sacrifice très réel » (p. 139).

such a sacrifice necessarily implied the presence of that Victim once truly immolated and now for evermore sacred to God. And here again, Le Quien remarked, Le Courayer was at fault, because, while admitting the truth of the real presence, he did not admit that its scope was to provide us with a real victim, the Victim of the Cross. There is but little doubt that Le Quien's thought would have been admirably rendered by the pronouncement of Westminster: we need « on our altars the Victim of Calvary, and without its Victim the sacrifice could not subsist ».

A short while later the same line of argument was taken up against Le Courayer by one of the most prominent and deservedly popular professors of the day, the Lazarist Collet, in his *Praelectionum Theologicarum Honorati Tournely Continuatio* (De Euchar. pars 2, cap. 3, Venet. 1751, tom. 5, p. 717-720). His conclusion is almost identical word for word with the above. « Male igitur confundit dissertator [i. e. Le Courayer] immolationem victimae cum oblatione victimae immolatae: oblatio victimae ad sacrificium necessaria est; non item actualis ejusdem victimae immolatio » (p. 720)[1].

Applying this principle to the Mass itself, he wrote further on: « Cum ad sacrificium ex parte actionis duo concurrant, oblatio scilicet et immolatio rite facta, necessum est ut sacrificii unitas [in Cruce et Missa] vel ab oblationis vel ab immolationis unitate potissimum petatur. Atqui non ab unitate oblationis, cum haec pluries iterari possit. Ergo ab unitate immolationis... Ergo... dici nec incongrue potest, ad Missae sacrificium nulla nova opus esse [reali] immolatione » (p. 717).

All this the author had prefaced with a general remark worth pondering: « Dico ad sacrificium non requiri actionem qua hic et nunc res oblata destruatur, sed sufficere actionem qua vere et realiter *offeratur* res, quae destruenda sit, vel olim destructa fuerit » (p. 717). Certain *Novelties* (if one may say so) are quite surprised to find themselves couched in very much the same forms of language to-day as were used in former times by those Doctors of classical temper and

[1] It is quite clear that these authors meant by immolation not the sacrifice as a whole, nor directly the oblation or consecration to God, but the mactation or slaying of the Victim. This terminology seems to me by far the best for the purposes of scholastic teaching. Wherefore I have made it my own, and adhere to it in all my personal utterances, without being in the least tempted however to read it into the writings of others who speak differently. A mystical immolation, or mactation, or slaying of Christ was clearly recognized as part of our work by Collet in this same place.

classical fame: « Doctor Classicus », as Hurter says of Collet. Or rather old Truisms cannot help enjoying the sensation which they create in certain modern circles; and yet perhaps they may delight still more in finding some to whom they still come home as familiar faces, even though never met before: for, as far as I am concerned, I must confess that only of late have those utterances of Collet or Le Quien come my way at all.

They had not however escaped the attention of those who in 1855 were responsible in the diocese of Tournai for the guidance to be given to the members of the Ecclesiastical Conferences. In the *Responsa Ad Quaestiones Circulis Propositas Mense Februarii*, published by Episcopal authority, the question on the essence of the sacrifice of the Mass, after close discussion and stern rejection of all other views (as unfit to allay our doubts), was solved finally by appeal to the authority of Collet. His explanations and arguments were found sufficient to warrant this proposition or thesis, in which was embodied the gist of the official Answer (p. 410): « Sacrificium quod in Missa offertur, *nec posse nec debere* considerari tanquam sacrificium *in se completum*, *independenter ab immolatione* [olim] *peracta*.

To come back to Le Courayer, he rejected every point of Le Quien's theory. There was no distinction, he said, in animal sacrifices between oblation and immolation (*Réponse au P. Le Quien*, p. 525 ff.) Consequently the Mass could not be the *real* oblation, by means of a *mystic* immolation, of the ever enduring Victim once immolated in Blood. Real immolation he excluded, not only (in common with Le Quien) as a present work of ours, but also (contrary to Le Quien) as a necessary prerequisite on the part of the eternal Victim. He was content with a mere show. Of itself and by itself the semblance of death was enough to constitute the essence of a true sacrifice, without any recourse to the Cross or to Heaven as providing a ready made Victim for our sacrifices. Whereupon he bethought himself that sacrifice with a mere figure of victimhood could as well be void of the reality of the Victim itself. « A figurative presence is enough for a figurative immolation » [1], he wrote. Not that he denied the real presence; he admitted it, as he had always done; but he maintained that it was, on the above principles, immaterial to the truth of the sacrifice.

[1] « Une figure ou une représentation d'immolation n'exige point essentiellement dans son idée la présence d'une victime; puisque cette victime ne devant être immolée que mystiquement ou figurément, il suffit d'une présence figurée pour une immolation figurée » (*op. cit.*, p. 529).

« Such a kind of immolation [concerned with a mere figure of victimhood] does not of its own nature require any kind of [real] presence. Not from the presence therefore does the idea of sacrifice proceed in any way »[1]. The conclusion was the same as before. Granting even that Anglicans did not believe in the real presence, yet they might, and in fact they did admit in substance the truth (if not the name) of sacrifice, seeing that they had always recognized the mystic slaying, that is the symbol or sign of a slaying: which was quite enough to meet all our own requirements, and satisfy all the purposes of a true sacrifice.

Of course, this was the theory of mystic immolation run mad. But madness is sometimes only an excess of logic. Much depends on the starting point. Any how, the pity of it was that Le Courayer could quote in his favour, and of course was not slow to quote, the authority of a very great man indeed, none less than the ecclesiastical ruler of the realm in the preceding century, Cardinal de Richelieu. Cardinal de Richelieu, Bishop of Luçon and Prime Minister of France, was not only a statesman of supreme eminence, but also a busy and by no means unconspicuous theologian. As a theologian, he may be quoted among the very few in the past that gave expression to the so-called theory of mystic immolation. In his treatise entitled *Les Principaux Points de la Foi de l'Eglise Catholique* (Poitiers, 1617)[2] he had already maintained that « it was quite enough for a sacrifice that some living animal should be clothed with the appearance of death »[3]; and, therefore, seeing that « Jesus Christ, as existing in the Eucharist, is found under the appearance of death, no less than on the Cross », it follows that in the Eucharist « He has all that could be noted on the Cross in the way of external signification and demonstration of God's sovereignty: which is sufficient for a sacrifice »[4]. But the theory had not reached yet the ultimate stage of its development. Richelieu would still contend that under the appearance of death nothing would

[1] « Une telle immolation n'exige point par sa nature aucune sorte de présence. Ce n'est donc point de cette présence que se tire l'idée de sacrifice » (p. 531, see also p. 558).

[2] Reprinted in the third volume of Migne's *Démonstrations Evangéliques*, to which my quotations refer.

[3] « Il suffit au sacrifice d'un animal vivant, qu'il soit établi sous l'apparence de mort » (*op. cit.*, ch. 6, sect. 2, col. 81).

[4] « Jésus Christ, comme existant en l'eucharistie, a l'apparence de la mort comme en la croix; et partant, il a tout ce qu'il avait en la croix en considération de signe sensible, démonstratif de la souveraineté de Dieu: ce qui suffit au sacrifice » (*ibid.*, col. 80).

do but the reality of the animal; not a figurative substitute for it [1]. In a later work, a posthumous work, which the Editors tell us emphatically had been the most cherished of all his writings, the most fondly and painstakingly worked out to the end [2], and indeed was not only then received with great applause, but still enjoys a fair reputation, in the *Method for converting heretics* [3], Richelieu goes one step further. His general notion of sacrifice has remained unchanged: « A mystic and figurative death is sufficient to constitute the essence of a true sacrifice ». In particular, « the mystic death of Christ or the mystic representation of His death... is properly the constitutive of the [Eucharistic] sacrifice » [4]. But then, what follows next? It follows, Richelieu assures us, that the presence of Christ (however necessary for other purposes) is unessential to the sacrifice, as such. « The Eucharist is a propitiatory oblation, whether it really and truly contains the Body and Blood of Christ or not. » Consequently, « when the so-called Reformers, maintain, as they do, that by the breaking of the Body and the shedding of the Blood of Christ unto the forgiveness of sins (which we read to have been instituted in the Last

[1] « Quand on dit qu'il suffit au sacrifice d'un animal vivant, qu'il soit établi sous l'apparence de mort, on n'entend pas qu'il y soit établi par représentation, comme s'il était dépeint mort en un portrait;... mais on entend que l'animal vivant soit en lui-même couvert de l'espèce et de l'apparence de la mort, et qu'en cet état il soit présentement offert à Dieu » (*ibid.*, col. 81).

[2] Some say that the authorship of the book belongs in the main to one of his secretaries, Amable de Bourzeis. I have seen no reason brought forward in support of this claim. Every one knows that the Cardinal had many secretaries, who were not mere scribes. His tragedies, although always bearing his name only, were the result of a close cooperation with others. But the design was his, as is well known from the history of Corneille; and so too the responsibility, for better or for worse.

[3] *Traité qui contient la Méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise.* Paris, 1651.

[4] « Une mort mystique et figurée suffit pour établir l'essence d'un véritable sacrifice. Pour bien entendre cette vérité, il faut savoir que la souveraineté de Dieu peut être témoignée en deux façons par le changement de l'hostie offerte: à savoir, en détruisant l'hostie ou réellement, ou mystiquement et figurativement. Puisque la nature du signe consiste bien plus en l'apparence qu'en la réalité de la chose, qui ne signifie qu'en tant qu'elle paraît, il est évident que la mort mystique de Jésus Christ, ou la représentation mystique de sa mort à l'Autel, suffit pour temoigner la reconnaissance que nous avons de la souveraineté de Dieu sur la vie et sur la mort; et c'est proprement ce qui constitue l'essence du sacrifice » (*op. cit.*, liv. 4, ch. 5, p. 566-567).

Supper), should be understood in the Eucharist a figurative oblation and immolation, do they not grant us absolutely every thing that we ask from them in the present matter? »[1]. No wonder that Le Courayer seized upon this utterance of the great Cardinal with more than ordinary eagerness, and to no little discomfort of his opponents.

I must be pardoned, if I find it safer not to go one step with Cardinal de Richelieu in this matter of sacrifice, lest he might carry me whither I would not, and hand me over to Le Courayer, who would at once exert his efforts to make me go against the Bull *Apostolicae Curae.* Others who are stronger than I am, may unfearingly accept the first principles of the theory, and guard themselves against the conclusion. But let them mind their weaker brethren, and be patient with them. Let it be permissible still for us to cling to the decision of Westminster, understood in its strictest, in its fullest sense, and believe that our altars are laden with the Victim that is yielded by the Cross and kept for us on the heavenly Altar. Let us be free to agree with Le Quien and Collet and hundreds of others, Saints and Doctors, apologists and preachers, modest professors and glorious Pontiffs, Fathers of the Church and our masters of the present day, in a doctrine which certainly will not endanger any of the truths that we hold dear and sacred, any of the truths for which the Church has fought or is fighting still. The danger, if any, would seem to us to lie in the opposite direction. It we are not mistaken, the sacrifice of an animated being differs from sacrifices of things inanimate in this, that it is the sacrifice of a victim. For it to be a true sacrifice, there must be a true victim. There is no true victim without true victimhood. Therefore, without true victimhood, either prospective, or, if

[1] « Les Prétendus Réformés soutenant, comme ils font, que par la fraction du Corps et par l'effusion du Sang de Jésus Christ pour la rémission des péchés, dont il est parlé en l'institution de la sainte Cène, on doit entendre une oblation et une immolation figurée et mystique en l'Eucharistie, ne nous accordent-ils pas absolument tout ce que nous leur demandons au sujet dont il s'agit? Il ne s'agit pas ici de savoir si le corps et le sang de Jésus Christ sont vraiment et substantiellement en l'Eucharistie, ou s'ils y sont seulement figurativement par l'entremise du pain et du vin, qui en sont les symboles et les signes. Mais il s'agit seulement de savoir si l'Eucharistie est offerte à Dieu, et si elle lui est offerte pour la rémission des péchés; ce qui suffit pour dire que l'Eucharistie est une oblation propitiatoire, quelque qualité qu'elle ait d'ailleurs, soit qu'elle contienne réellement et véritablement le Corps et le Sang de Jésus Christ, soit qu'elle ne les contienne pas » (*loc. cit.*, p. 574).

not prospective, present (whether as an actual work or as a preexistent state), there is no true sacrifice of an animated being; only a shadow. But for a shadow of sacrifice, the shadowy presence will do just as well as the shadowy victimhood. Not so for a sacrifice that shares with the Cross in laying before God the Victim of a true and bloody immolation. If what was effected by the passion unto death and perfected by the glory of the resurrection now abides on our Altars, then the presence necessarily follows of the risen Christ Himself, of the gift dedicated to God in the upper-chamber and conveyed into His hands from the arms of the Cross. The real presence is truly an essential of our sacrifice, no less than the true victimhood.

To sum up, the mystic immolation is as much a constituent of the sacrifice with us, as it is with others. But when they take it to suffice with the sole addition of the presence of Him that bears this mystic veil, we beg to remark that the veil is no mere disguise, but, as in the hands of Christ it clad the Victim for His death, so too does it in our hands cover the eternal imprint of death and sacrifice on the Lamb, that was once made over to the Lord of Heaven through Blood, and now for ever remaineth God's own, « eating of His bread, and drinking of His cup, and lying in His bosom »: a very dear and precious acquisition to the Lord; the most dear and precious ransom of our sins. This ransom we may join in paying, each time by holy commemoration and vivid representation we share in the original Self-surrender of the eternal Victim.

MAURICE DE LA TAILLE, S. I.

B. V. Maria, hominum co-redemptrix.

Commentario, quem sub isto titulo in hac ipsa ephemeride (VI [1925], pag. 537-569) nuper edidimus, occasionem praebuit, ut ibidem notabamus, recens huius quaestionis tractatio quam J. Rivière in « Ephemeridibus theologicis Lovaniensibus » (II [1925], pag. 223-229) in lucem edidit. Cuius sententiam ita breviter interpretabamur: « Clarissimus quidem theologus hanc B. Virginis praerogativam non impugnat aperte, haud tamen obscure detrectat piamque exaggerationem appel-

lat » (*Ib.*, pag. 537). Haec scribentes, respiciebamus tum integram egregii theologi tractationem, tum praesertim adnotationem 5 (pag. 224-225), quae sic habet: « Les exagérations sur ce point ne datent pas d'aujourd'hui, témoin cette formule du IX[e] siècle: *Omnis mundus congaudet ut per ipsam redemptus.* ALCUIN, *Hom.*, III, *PL.*, t. CI, col. 1300. Sur quoi les éditeurs remarquent avec raison que ce langage est à prendre *sobrie.* On ne s'étonnera pas que cette « sobriété » soit plus d'une fois en défaut chez les orateurs Byzantins. Voir par exemple MODEST. HIER., *Encomium in B. Virg.*, 10, *PG.*, t. LXXXVI, 2[e] p., col. 3305... ».

At clarissimus auctor, timens ne forte eius sententia, ut est a nobis proposita, non satis recte a lectoribus attingatur, humanissimas ad nos litteras dedit, quibus significat gratum sibi futurum si ipsius sententia accuratius definiatur. Istis iustissimis optatis gerendum morem censuimus.

Auctoris declaratio, qui omnium optime suam mentem novit, duobus hisce capitibus continetur: 1° ad realem quaestionem quod attinet, num scilicet B. Virgo humanae redemptionis cooperatrix vere sit agnoscenda, ait sibi in animo minime fuisse eam quaestionem decidere, sed voluisse tantum theologorum attentionem excitare ab eisque exposcere ut eiusmodi cooperationis accuratiorem conceptum praeberent; 2° ad nominalem vero quaestionem quod spectat, num videlicet B. Virgo sit Co-redemptrix nuncupanda, addit se non propriam theologice, sed alienam historice sententiam exposuisse.

Hanc eximii theologi declarationem eo libentius excipimus, quod minus longe ab ea sententia quam propugnamus distare videtur.

IOSEPH M. BOVER S. I.

P. S. — Laudatis Theologis, qui Co-redemptricis titulum B. Virgini tribuunt accensendus est I. M. HERVÉ, cuius opus nuper prodiit *Manuale Theologiae Dogmaticae,* vol. 2, nn. 538 et 540, Parisiis, 1925, pag. 520 et 523.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Esame di alcune opere di diritto e di morale.

1. Molti sono i lavori pubblicati dopo il Codice di diritto canonico, che espongono quella parte del diritto penale che riguarda le censure *latae sententiae* oggi vigenti. Uno di questi lavori, testè uscito alla luce, è quello del rev. sacerdote D. Alberto Cipollini [1].

L'opera è divisa in due libri. Il primo tratta delle censure in genere (nozione, soggetto attivo e passivo, assoluzione, ecc.) e delle censure in ispecie (scomunica, interdetto, sospensione). Il secondo libro tratta delle singole censure, secondo l'ordine della loro gravità, che si deduce dalla riserva più o meno rigorosa.

L'esposizione è chiara ed ordinata, la dottrina in generale è sicura. Ci rincresce che l'egregio A. non abbia tenuto conto dei commentatori del Codice, esaminando le varie opinioni ed esprimendo in proposito il proprio parere. Ci duole parimente che manchi il raffronto col diritto antico, indispensabile per la conoscenza esatta e precisa della nuova legislazione penale stabilita dalla Chiesa. Ciò scema il valore dell'opera.

Ci permettiamo alcune osservazioni, affinchè le future edizioni di questo lavoro, che non manca di pregi, riescano più accurate e perfette.

I Legati *a latere*, in quanto tali, non possono oggi (pag. 6) infliggere delle censure, senza una speciale facoltà concessa dal R. Pontefice (cfr. can. 266). Il concetto di *pellegrino* (pag. 16) non richiede la dimora « ad *breve* tempus extra locum domicilii vel quasi-domicilii » (cfr. can. 91).

La restrizione riguardante gl'impuberi (pag. 20) non è esatta, a norma del can. 2230. Rispetto all'assoluzione dalle censure per *violenza* o *timore* (pag. 30), esiste la chiara disposizione del can. 2238,

[1] Sac. ALBERTUS D. CIPOLLINI, ethicae et theologiae moralis professor, *De censuris latae sententiae iuxta Codicem iuris canonici*. Taurini, Marietti, 1925, in-8°, VI-261 pag. L. 14.

che stabilisce: « Poenae remissio, vi aut metu gravi extorta, ipso iure irrita est ».

Secondo varie Istruzioni date dal S. Officio, non è esatto quanto l'A. afferma (pag. 100) circa l'incompetenza dell'Ordinario del domicilio ecc. a ricevere l'abiura, di cui nel can. 2314, § 2. Coloro che comprano o prendono in affitto i beni ecclesiastici usurpati (pag. 150) incorrono certamente la censura. L'opinione contraria, sostenuta da pochissimi autori, recentemente dal prof. Cerato di Padova [1], è priva di fondamento, come si rileva da un minuto ed accurato esame del can. 2346, dal raffronto col diritto antico a norma del can. 6, 2° e 4°, e finalmente da alcune risposte date, dopo il Codice, dalla S. Sede.

La sospensione, di cui nel can. 2386, s'incorre (pag. 223) anche dagli alunni di una pia società senza voti, come ha dichiarato la Pontificia Commissione del Codice in data 2-3 giugno 1918, n. 18.

Ci auguriamo di veder tolti questi ed altri difetti in una prossima edizione, affinchè l'opera riesca più perfetta e maggiormente utile agli studiosi delle canoniche discipline.

2. Il valore del Codice di diritto canonico è riconosciuto da tutti i competenti, a cui non faccia velo lo spirito antireligioso o il vieto pregiudizio; la sua grande importanza giuridica è ammessa dagli stessi professori delle regie Università italiane, che lo fanno oggetto di studi speciali.

L'egregio Falco, professore ordinario nella R. Università di Milano, ci offre un'opera importante d'introduzione allo studio del *Codex iuris canonici* [2]. Essa è divisa in quattordici capitoli.

Nel primo si parla delle fonti del diritto canonico e del movimento per la codificazione; nel secondo, della formazione del Codice; nel terzo della materia e del sistema del Codice. Nel quarto si considera il Codice in raffronto col diritto anteriore; nel quinto sono indicate le fonti di produzione del diritto canonico secondo il Codice; nel sesto si discorre dei soggetti, dei diritti soggettivi e degli atti giuridici; nel settimo, dei chierici, religiosi e laici; nell'ottavo dei vari uffici ecclesiastici; nel nono, del magistero ecclesiastico; nel decimo, del matrimonio; nell'undecimo, delle cose sacre e dei beni ec-

[1] P. CERATO, *Beni ecclesiastici usurpati. Due questioni importanti per i confessori*, Padova, 1925.

[2] MARIO FALCO, professore ordinario della R. Università di Milano, *Introduzione allo studio del « Codex iuris canonici »*, Torino, Fratelli Bocca, 1925, XVIII-326 pag. L. 36.

clesiastici; nel decimosecondo, dei delitti e delle pene; nel decimoterzo, dei procedimenti giudiziarii e disciplinari; nel decimoquarto, cioè nell'ultimo, del carattere e valore del Codice.

Questo rapido cenno riassuntivo basta per far conoscere l'estensione, il carattere, lo scopo di questo lavoro. Il prof. Falco, come dice nell'Avvertenza, si è proposto di « tracciare la storia della codificazione, di studiare la tecnica legislativa del Codice, di esaminare le relazioni di esso con il diritto anteriore, di esporre la parte generale, di rilevarne le innovazioni più importanti, di mostrare che cosa esso rappresenti nella storia della legislazione ecclesiastica e nella storia universale della codificazione delle leggi ».

Il lavoro è frutto di lunghi studi e di pazienti ricerche. Esso rivela nell'autore una cultura abbastanza vasta ed un acuto criterio giuridico, ma rivela pure la mancanza di una soda formazione canonica e teologica, senza la quale è impossibile formarsi un'idea esatta della Chiesa, del suo potere legislativo, delle varie sue leggi. In ciò sta il vizio radicale di alcuni lavori pubblicati intorno al Codice; e di questo vizio, purtroppo, non è immune, ci rincresce dirlo, l'opera del prof. Falco. Non si può considerare la Chiesa alla stregua dello Stato, nè l'ecclesiastica legislazione secondo i principii del potere politico.

Come per giudicare di un'opera di medicina, di matematica ecc., è competente solo colui che ha una soda conoscenza di queste discipline, così per dare un giudizio del Codice è competente solo il canonista, colui cioè che possiede una conoscenza soda e profonda del diritto ecclesiastico e dei principii teologici che ne sono il fondamento.

Desta, pertanto, somma meraviglia e vivo rincrescimento il vedere che alcuni scrittori, i quali, pur non essendo nè canonisti nè teologi, ardiscano tuttavia esprimere con tanta sicurezza il loro giudizio, assoluto e categorico, intorno al Codice ed al suo contenuto.

L'opera del Falco, lo confessiamo volentieri e lealmente, non manca di pregi e di una certa utilità pratica; però, con pari lealtà e schiettezza, dobbiamo dire ch'essa ha molti difetti.

I primi cinque capitoli contengono parecchie inesattezze (pagg. 2, 3, 5, 7, 10, 19, 23, 30, 42, ecc. ecc.). L'egregio A. si è fondato troppo ciecamente sull'autorità del Ruffini, dello Stutz e di altri, che sono più o meno avversi alla Chiesa ed alla religione cattolica; il cui giudizio, perciò, non è, come dovrebbe essere, sereno ed imparziale.

A pag. 56 non si nota la differenza che passa fra la legge, che è di natura sua *perpetua*, e le disposizioni « *temporanee* e *transitorie* ».

Il can. 6, 6° si deve intendere soltanto delle leggi universali, e non anche delle particolari (pag. 60 seg.). Sotto il nome di *statuta* non s'intendono *sempre* e *necessariamente* « le leggi locali » (pag. 62); anzi, aggiungiamo, non s'intendono mai, o quasi mai. Per es. il can. 410, parla degli *statuti* capitolari, il can. 689 degli *statuti* delle varie associazioni (confraternite, pie unioni, ecc.); ora nè gli uni nè gli altri sono, o possono dirsi, *leggi locali*.

Se il nostro A. avesse considerato la differenza che passa tra il κανών, con cui fin dai primi secoli si denominarono le leggi della Chiesa, ed il νόμος, riservato alle costituzioni imperiali ossia alle leggi civili, ed avesse ricercato l'intima ragione per cui le leggi ecclesiastiche furono e sono tuttora chiamate *canoni*, per indicare, cioè il modo paterno, soave, persuasivo, che è proprio del potere legislativo della Chiesa, avrebbe senza dubbio risparmiati certi apprezzamenti e certe critiche (pag. 40 segg.), che non hanno proprio alcuna ragione di esistere.

Il can. 1529 non presenta difficoltà; perciò non è esatto quanto si afferma a pag. 91, nota 1. Non sappiamo comprendere perchè l'A. chiami « *contradditori* » i canoni 1059, 1080 (pag. 92); è affatto erroneo il dire che il primo di essi rinvia alla legge del luogo, il secondo, invece, alla legge personale. Inesatta è la dottrina dell'A. circa l'interpretazione (pag. 100 segg.), e circa il soggetto della consuetudine (pag. 120).

La ristrettezza dello spazio ci vieta di fare altre osservazioni. Ci rincresce, e sommamente, che l'opera contenga anche delle frasi irriverenti verso la suprema autorità della Sede Apostolica (per es. a pag. 30, 89, 94, 275, ecc.). Per questi motivi, siamo dolenti di non poter raccomandare, come vorremmo, il lavoro del Falco.

Tuttavia ci auguriamo che l'egregio professore, il quale, come sopra dicemmo, mostra di possedere una vasta cultura ed un acuto criterio giuridico, voglia quanto prima — deposti alcuni pregiudizii ed attenendosi più fedelmente alle fonti sicure degli scrittori cattolici, anzichè alle testimonianze di autori protestanti o liberali, più o meno contrari alla Chiesa e alla S. Sede, e come tali sospetti ed incompetenti — darci una nuova edizione corretta di quest'opera; e noi ben volentieri la raccomanderemo ai cultori delle giuridiche discipline.

3. Il tesoro delle Indulgenze, che la Chiesa dischiude a tutti i suoi figli, è preziosissimo; ma, purtroppo, da molti fedeli non è abbastanza conosciuto e stimato. Utile pertanto ed opportuna è l'operetta del

P. Lacau, offerta al clero ed ai fedeli, che ha per fine di far conoscere ed apprezzare il tesoro delle Indulgenze [1].

Il lavoro è diviso in tre parti. Nella prima si espone la dottrina teologica riguardante le Indulgenze, e sono indicate le principali disposizioni stabilite dal Codice, con un breve cenno storico. Nella seconda sono accennate le diverse qualità delle Indulgenze, *reali*, *personali*, *locali*; quelle *Apostoliche*, che si riferiscono alle singole divozioni; quelle *speciali* annesse ai crocifissi, ai rosari, alle medaglie, ecc.; sono aggiunte, per queste ultime, le *formule* relative, desunte dal Rituale, con le recenti modificazioni stabilite dalla S. Congregazione dei Riti.

La terza parte comprende una raccolta, abbastanza copiosa, di preghiere e di pii esercizi, a cui sono annesse delle Indulgenze, riguardanti le principali divozioni, cioè alla SS. Trinità, allo Spirito Santo, al Sacro Cuore di Gesù, alla SS. Eucaristia, a Maria SS., a S. Giuseppe, agli Angeli Custodi ed alle Anime purganti. Una breve appendice tratta della santa Crociata per gli agonizzanti e dell'Opera delle missioni.

Alcune brevi osservazioni. Non è vero che nelle chiese di rito latino della Russia meridionale si applicano anche oggi gli antichi canoni penitenziali (pag. 12, nota). Non è esatto il dire che la S. Congregazione delle Indulgenze, secondo la nuova riforma, è « *attachée* au Tribunal de la S. Pénitencerie » (pag. 18, nota 2). La detta Congregazione fu soppressa. Presso la S. Penitenzieria esiste una *Sezione* speciale, a cui compete « de iis omnibus iudicare quae spectant ad *usum* et *concessionem* indulgentiarum, salvo iure S. Officii videndi ea quae doctrinam dogmaticam circa easdem indulgentias vel circa novas orationes et devotiones respiciunt » (can. 258, § 2).

L'A. osserva giustamente, contro il P. Fanfani, che un oggetto indulgenziato, per es. una corona, una medaglia, ecc., oggi può essere donato o imprestato ad altri, senza che per questo perda le Indulgenze annesse (pag. 23, nota). La contraria opinione, che noi attribuiamo ad una semplice svista, si oppone al testo *chiaro* e *preciso* del can. 924, § 2.

La dottrina è sicura; però la parte dottrinale poteva essere svolta con maggiore ampiezza, e opportunamente potevano trattarsi alcune importanti questioni circa l'uso delle Indulgenze.

[1] P. F. Lacau, *Précieux trésors des Indulgences*. Petit manuel à l'usage du Clergé et des fidèles, Turin-Rome, Marietti, 1924, in-8°, xv-302 pag. L. 9,50.

L'opuscolo scritto con sincero sentimento di fede e di pietà, che traspare come soave profumo da ogni pagina, riuscirà vantaggioso ai sacerdoti ed ai fedeli.

4. Un manuale pratico per i parroci e per quanti esercitano la cura d'anime è quello di Mons. Paglialunga, la cui seconda edizione, corretta ed aumentata, merita di essere raccomandata [1]. Questa seconda edizione è assai migliore della prima. Il dotto A. ha tenuto conto di alcune osservazioni fatte dai competenti, ed ha reso perciò molto più perfetto il lavoro. Esso contiene, raccolta e ben ordinata, tutta quella parte della legislazione ecclesiastica che si riferisce al ministero parrocchiale, e che si trova sparsa nei cinque libri del Codice di diritto canonico.

Alcune note opportune, qualche raffronto coll'antica legislazione, il richiamo al Codice civile italiano, accrescono il pregio dell'operetta, e la rendono ancor più utile ai sacerdoti che esercitano il ministero pastorale.

Ci rincresce di dover rilevare anche in questa edizione alcune inesattezze. È vero che « non si deve confondere l'ignoranza con l'errore » (pag. 15); ma è vero pure che, in materia *penale*, « quae de *ignorantia* statuuntur, valent quoque de inadvertentia et *errore* », come dice espressamente il can. 2202, § 3. Nel Sabato Santo la Comunione (pag. 75, n. 8) si può distribuire solamente « inter Missarum sollemnia vel *continuo* ac *statim* ab iis expletis » (can. 867, § 3).

Non è chiaro quanto si afferma (pag. 120) delle condizioni turpi, contrarie al triplice fine del matrimonio. Non sempre le condizioni accennate dall'A. rendono nullo il matrimonio.

L'eccezione stabilita dal can. 2254, § 3 riguarda il can. 2367, cioè l'assoluzione del complice, non già la falsa denunzia.

Omettiamo altre osservazioni, le quali, come quelle accennate, possono facilmente togliersi in una prossima edizione.

5. Il problema della purezza dei costumi ha per tutti, ma specialmente per le anime giovanili dell'uno e dell'altro sesso, un'importanza somma sotto l'aspetto morale, religioso e sociale. Con questo problema è intimamente connesso quello che riguarda la scelta dello stato. Da una scelta ben fatta dipende l'avvenire d'un giovane e d'una

[1] Mons. ALESSANDRO dott. PAGLIALUNGA, Avvocato della S. R. Rota, *Il nuovo Codice nei riguardi del ministero parrocchiale*, Torino, Marietti, 1923, in-8°, 255 pag. L. 10.

giovanetta. E quanto più lo stato che si abbraccia è nobile e sublime ed importa dei doveri gravissimi, per es. lo stato ecclesiastico e religioso, tanto più la scelta deve farsi con maturo consiglio e seria ponderazione.

Il P. Schmitt S. I., professore all'Università d'Innsbruck, tratta questo argomento delicato ed importante [1]. Espone brevemente i principii della morale cristiana e li mette in raffronto colle false ed empie teorie del materialismo e del sensualismo, che tanto guasto menano fra l'incauta gioventù; confuta queste teorie con brevi ma convincenti parole. Accenna ai principali pericoli, a cui trovasi esposta la gioventù, massime ai giorni nostri; mostra le conseguenze funestissime che dall'immoralità derivano all'individuo, alla famiglia ed al civile consorzio; tocca, con grande prudenza e circospezione, il cosidetto problema sessuale; parla del celibato onesto e del celibato immorale ossia del libertinaggio, additando l'eccellenza dell'uno e la turpitudine dell'altro. Esposti i pericoli, i disordini, i danni incalcolabili della scostumatezza, il dotto e pio A. offre saggi ed opportuni consigli, suggerisce il rimedio efficace.

Questo in poche parole è il sunto dell'operetta del P. Schmitt, scritta con pratici criterii e con vera competenza etico-giuridica, la quale riuscirà certamente utile non solo alla gioventù, ma anche ai sacerdoti, massime a coloro che sono chiamati ad esercitare la cura delle anime.

6. Lo studio del diritto canonico comparato colle varie legislazioni civili in materia ecclesiastica ha oggi, specialmente dopo il Codice, un'importanza particolare. Il ch. Badii, professore nella Facoltà giuridica di S. Apollinare, ci offre un ampio lavoro intorno a questo argomento [2]. Quantunque l'opera sia suscettibile di modificazioni, aggiunte ed ulteriori perfezionamenti, essa tuttavia è nel suo genere abbastanza ben fatta. L'A. nella prefazione riconosce lodevolmente che « plurima in hoc libro desiderantur; illumque esse *mancum* et *imperfectum* ego ipse agnosco et profiteor ».

L'opera è divisa in 14 titoli. Il primo tratta della legislazione ecclesiastica in Italia. Dopo di aver parlato delle varie leggi degli antichi

[1] P. Albert Schmitt S. I., *Grundzüge der geschlechtlichen Sittlichkeit*, Innsbruck, « Tyrolia », 1923, in-8°, 112 pag.
[2] Caesar Badii, I. C. comparati prof. in Facultate iuridica ad S. Apollinaris in Urbe, *Ius canonicum comparatum cum edictis legum civilium de re ecclesiastica*, Taurini-Romae, Marietti, 1925, in-8° gr., xii-584 pag. L. 55.

Stati italiani (regno di Sardegna, repubblica di Venezia, ducato di Parma, Piacenza e Guastalla, Stati pontificii, regno delle due Sicilie, ecc.), l'A. espone diffusamente come furono preparate ed approvate da uomini politici più o meno schiavi delle sètte le vigenti leggi italiane in materia ecclesiastica. Ci troviamo di fronte ad una serie di atti ostili alla religione, di provvedimenti contrari alla libertà e all'indipendenza della Chiesa, di leggi ingiuste che tolgono la personalità giuridica agli enti ecclesiastici, che sopprimono e perseguitano gl'istituti religiosi: serie di atti, di provvedimenti e di leggi che rivelano l'odio accanito delle sètte contro la Chiesa e la religione, lo scopo satanico del movimento rivoluzionario che tendeva a distruggere il trono e l'altare.

Si parla a lungo, in particolare, della famosa legge delle guarentigie del 13 maggio 1871; è indicata l'origine storico-giuridica, la natura ed il carattere sia rispetto allo Stato italiano sia di fronte alle nazioni del mondo cattolico. Sulla scorta dei migliori giuristi e dei vari responsi dati dalla magistratura italiana, sono sufficientemente analizzati i singoli articoli della legge, e sono esposte alcune questioni d'indole dottrinale e pratica.

Il secondo titolo tratta della legislazione ecclesiastica in Francia, incominciando da Napoleone fino ai tempi nostri, cioè del concordato tra il Bonaparte e Pio VII, degli articoli organici, di vari atti successivi, della legge di separazione del 1905, delle associazioni cultuali e diocesane, della condizione presente delle congregazioni religiose.

Nei titoli successivi l'egregio A. passa in rassegna la legislazione ecclesiastica dei singoli Stati d'Europa (Belgio, Olanda, Germania, Austria, Ungheria e Ceco-Slovachia, Spagna, Portogallo, Inghilterra, Svizzera, Danimarca, Svezia e Norvegia, Grecia, Turchia, Russia), fino all'ultimo titolo in cui è accennata la legislazione ecclesiastica vigente negli Stati Uniti dell'America settentrionale.

Il lavoro, quantunque imperfetto, è degno di encomio per la chiarezza e l'ordine, e più ancora per la soda dottrina. Ci siano permesse alcune osservazioni.

L'A., seguendo l'opinione di altri scrittori, dice (pag. 25) che il libro del Card. Bellarmino intorno al potere *indiretto* della Chiesa fu messo all'indice e che per ordine di Urbano VII nel 1590 fu cancellato dal catalogo dei libri proibiti. Ciò non è esatto, come si rileva dalla lettera del P. Claudio Acquaviva, Preposito generale della Compagnia di Gesù al Preposito provinciale della Germania superiore,

in data 9 novembre 1590 [1]. Il decreto di proibizione era stato preparato, ma, per fortuna, non fu firmato dal Papa; e perciò l'opera del B. Bellarmino, che contiene ed espone scientificamente la vera dottrina cattolica circa il potere indiretto della Chiesa nelle cose temporali e civili, non fu mai messo nell'indice dei libri proibiti.

Rispetto alla celebre legazione sicula, sarebbe stato opportuno, secondo noi, un accenno più ampio e sintetico dello stato preciso della questione, con la citazione di alcuni autori, per es. del Sentis [2] e del Galeotti [3], che hanno esaminata e discussa profondamente tale questione, considerando l'origine storica e giuridica della legazione in forza della Bolla di Urbano II (an. 1098), le varie vicissitudini, gli abusi gravissimi, ecc.

Parecchi punti dottrinali (per es. a pagg. 14, 15, 25, 28, ecc.) potrebbero opportunamente essere svolti con maggiore ampiezza.

Non sappiamo davvero comprendere perchè il ch. Badii, riferendo l'autorità e le parole stesse degli autori, non citi *mai* (pagg. 208, 212, 215, 218, 221, 230, 238, 241, 251, ecc. ecc.) il volume e la pagina dell'opera. Ciò scema non poco il valore della citazione e, per conseguenza, del lavoro stesso. Ci auguriamo in una nuova edizione di veder tolto questo grave difetto.

7. È nota a tutti la controversia circa l'identità di Tertulliano con il celebre giureconsulto dello stesso nome. Questa controversia si fonda sopra due argomenti validissimi: la contemporaneità dei due autori e della loro attività letteraria e giuridica, che si svolge sotto il principato di Settimio Severo e di Caracalla (an. 193-217, dopo Cristo), e le molte citazioni ed argomentazioni giuridiche, adoperate dallo scrittore ecclesiastico a convalidare tesi e discussioni affatto estranee al campo del diritto, tanto che senza tema di errare si può dire che nessun Padre della Chiesa abbia applicato così magistralmente il diritto, come Tertulliano, alle questioni morali e teologiche.

Sostengono l'identità, fra gli altri, il Teuffel, il Bindley, l'Harnack ed il Bremer; la negano espressamente il Tillemont, il Majansi, il Kipp, il Bohringer. Altri affermano che la questione è insoluta ed insolubile, per es. il Neumann, lo Zimmern, il Krueger. Tuttavia, anche ammesso che il celebre apologista africano non s'identifichi col valente giureconsulto, è certo che lo scrittore della patristica latina

[1] Cfr. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher,* pag. 12, 525.
[2] *De monarchia sicula,* Friburgi, 1870.
[3] *Della legazione apostolica in Sicilia,* Torino, 1868.

rivela nelle opere una profonda cognizione del diritto, che usa l'arte ed il linguaggio, specialmente nell'Apologetico, proprio del giurista.

Una dotta monografia intorno a questo argomento è quella dell'egregio avv. Paolo Vitton [1].

Dopo una copiosa bibliografia, una breve introduzione ed alcuni cenni biografici di Tertulliano, l'esimio A. espone il contenuto giuridico delle opere di Tertulliano, mettendo in rilievo i passi principali che si trovano sparsi nelle varie opere dell'apologista — specialmente circa la legge e la consuetudine, le persone e la famiglia, le cose e la proprietà, le obbligazioni e le successioni, la procedura civile, il diritto penale e religioso — e li confronta coi vari testi del diritto romano espressi nel Digesto.

Indi l'A. passa a parlare della controversia sull'identità di Tertulliano col giurista; accenna alle discordi opinioni fra gli antichi e moderni scrittori; riferisce alcuni frammenti desunti dalle opere del giureconsulto, cioè dal libro *de castrensi peculio*, dagli otto libri *quaestionum* e dal libro *de magistratibus municipalibus* che assai probabilmente deve attribuirsi allo stesso autore.

In fine l'egregio Vitton propone la « soluzione della controversia » circa l'accennata identità dell'apologista col giureconsulto. Esposti gli argomenti *pro* e *contra*, egli si pronuncia per l'opinione negativa, e conchiude nei seguenti termini: « Data l'impossibilità di ritenere coesistenti l'attività giuridica e quella teologica, le opere del giureconsulto non possono retrotrarsi ad un periodo anteriore alla conversione dell'apologeta, necessariamente dobbiamo concludere che essi furono due distinte persone, e dichiarare *definitivamente* risoluta in senso negativo la dibattuta controversia della loro identità » (pag. 74).

Il motivo principale, anzi unico, su cui il Vitton si fonda per dedurre tale conclusione, è questo. « Ci sembra di riscontrare un insuperabile ostacolo proprio in quella fondamentale circostanza, che primieramente ha originato il sorgere della controversia: la contemporaneità cioè dell'apologeta e del giurista, non disgiunta da quella precisa ed assiomatica certezza di aver Tertulliano dopo la sua conversione trascurato le discipline laiche, giungendo a denominare *squalens legum silva* la romana legislazione. Alla stregua di quest'ultima osservazione appare già *improbabile* che un giureconsulto poco più che trentenne (invero fra la nascita e la conversione di Tertulliano inter-

[1] Avv. Paolo Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma, Tip. della R. Accad. Nazionale dei Lincei, 1924, in-8° gr., 80 pag. L. 8.

cedono circa trentacinque anni) abbia potuto comporre opere così sistematicamente e conseguire tanta rinomanza da indurre Ulpiano a ricorrere alla sua autorità, accomunandolo inoltre con Giuliano » (pag. 72).

L'argomentazione è certamente validissima; tuttavia non può dirsi decisiva, perchè non consta con precisione quale fosse l'età di Tertulliano al momento della conversione, ed inoltre non consta a quale epoca precisa debba ascriversi la promulgazione delle norme, a cui si riferisce l'opera *de magistratibus municipalibus*. Perciò, secondo noi, la controversia rimane ancora insoluta.

L'opuscolo è scritto con larga erudizione, con soda cultura giuridica, con piena conoscenza delle opere del grande apologista, con sentimenti profondamente cristiani. Esso, pertanto, è degno di encomio sotto tutti i rispetti, e noi ben volentieri lo raccomandiamo ai cultori del diritto canonico e civile.

8. Dopo la promulgazione del Codice di diritto canonico, qualche autore insegnava che l'Indice dei libri proibiti aveva perduto il suo valore giuridico e che doveva ritenersi come soppresso. Questa opinione era priva d'ogni fondamento, perchè il Codice nel tit. XXIII: « *De praevia censura librorum eorumque prohibitione* » del lib. III, non fa altro che confermare determinando più chiaramente ed accuratamente le norme, relative alla censura e alla proibizione dei libri, contenute nei vari documenti pontificii, specialmente nella Cost. « *Officiorum ac munerum* » di Leone XIII, in data 25 gennaio 1897. Perciò, a norma del can. 6, l'Indice conserva il suo pieno valore, tutta la sua autorità.

Nel 1922, per ordine dell'Augusto Pontefice Pio XI, fu pubblicata la nuova edizione dell'Indice, con questo titolo: « *Index librorum prohibitorum Leonis XIII Summi Pontificis auctoritate recognitus, Sanctissimi D. N. Pii PP. XI iussu editus* ». Molto opportuno, pertanto, riesce l'opuscolo del P. Betten [1], diretto a far conoscere l'Indice suddetto, a dare un'idea chiara e precisa dello scopo e del contenuto di esso, dei principii generali riguardanti la proibizione dei libri.

La monografia è divisa in due parti. Nella prima si parla della pubblicazione dell'Indice, del potere che spetta alla Chiesa per diritto divino di vietare ai fedeli la lettura dei libri perniciosi, della proibizione dei libri antichi, dell'Indice ora vigente, della proibizione per

[1] F. S. Betten S. I., *The roman Index of forbidden books*, Chicago, Loyola University Press, 1925, in-8°, 54 pag.

legge generale o decreto particolare, del metodo di esame, delle regole proprie degli esaminatori stabilite da Benedetto XIV nella Cost. « *Sollicita ac provida* » del 9 luglio 1753. Seguono alcune pratiche spiegazioni intorno a vari punti che hanno una speciale importanza. Nella seconda parte è presentato il sommario dell'Indice; si discorre cioè del dovere che incombe ai fedeli rispetto ai libri proibiti, delle pubblicazioni che sono vietate per legge generale, dei libri che richiedono la previa approvazione dell'Ordinario, dei libri proibiti per decreto particolare. In fine vi è un elenco dei principali libri proibiti, secondo l'ultima edizione dell'Indice.

L'opuscolo è pregevole per la chiarezza, l'ordine e la precisione della dottrina, benchè qualche punto sia toccato soltanto di volo, troppo brevemente.

9. Il sacramento dell'amore, cioè l'Eucaristia, non è mai abbastanza studiato e meditato. Esso è il centro della vita cristiana, il pegno della carità infinita di Gesù Cristo, il compendio di tutte le meraviglie divine. Perciò salutiamo sempre con vivo piacere quei lavori che trattano di questo ineffabile sacramento.

L'opera del can. Durieux [1] non è un trattato dogmatico o ascetico, come è detto nella prefazione, « mais plutôt un recueil de renseignements », destinato specialmente « à l'usage des prêtres qui s'adonnent au ministère paroissial ». Perciò il lavoro non è strettamente dottrinale o scientifico; è piuttosto un manuale pratico, in cui sono raccolte e ordinate le principali disposizioni del Codice che riguardano il sacramento eucaristico e si riferiscono in modo particolare all'esercizio della cura delle anime. Considerata sotto questo rispetto, l'opera del Durieux è utile ed opportuna.

L'esposizione è chiara, la forma semplice, la dottrina in generale sicura.

La sentenza del P. de la Taille non è esposta con chiarezza e precisione (pag. 14 segg.); essa anche da altri fu male compresa. Secondo noi, è molto probabile, ed offre del sacrificio eucaristico un concetto più nobile ed elevato.

La disposizione del can. 1241, riguardante coloro che sono stati privati della sepoltura ecclesiastica, non è espressa esattamente (pag. 42).

La *condonazione*, di cui si parla a pag. 143, non è sempre possibile, e neppure necessaria. L'opinione del P. Vermeersch, del P. Fer-

[1] Chan. P. Durieux, *L'Eucharistie. Memento canonique et pratique.* Paris, Gabalda, 1925, in-12°, 328 pag. Fr. 9.

reres e di altri, circa l'interpretazione del can. 858, § 2, non solo gode d'una probabilità *estrinseca* (pag. 274), ma anche d'una fondata probabilità *intrinseca*, secondo il testo preciso del citato canone e la risposta della S. Congregazione del Concilio in data 6-25 marzo 1907. L'opinione accennata dall'A. (pag. 312, not. 4) circa l'esposizione coll'ostensorio *a porte chiuse* nelle chiese dei regolari, è solidamente probabile, perchè il can. 1274, § 1 parla di esposizione *pubblica*.

Queste ed altre inesattezze sono lievi e non diminuiscono il valore dell'opera, che merita di essere raccomandata ai sacerdoti, a coloro specialmente che esercitano il ministero parrocchiale.

10. Siamo lieti di annunziare alcune splendide conferenze tenute nel decimo Congresso di studi sociali del 27-30 aprile 1922 [1].

Gli argomenti sono di somma importanza, perchè toccano i principali problemi della vita religiosa e civile, richiamano i principii fondamentali del diritto divino positivo e naturale, riassumono in termini chiari e precisi la dottrina cattolica intorno alle più alte questioni d'indole sociale.

Nella prima conferenza il dotto P. Rosa, Direttore della *Civiltà Cattolica*, espone « le basi della costituzione cristiana dello Stato nell'Enciclica *Immortale Dei* » di Leone XIII. Questa conferenza, per la sodezza della dottrina, per la stringente argomentazione scolastica, per la purezza ed eleganza della lingua, è una delle migliori. Nella seconda, il P. Cordovani svolge « il concetto dello Stato secondo l'etica cristiana », richiamando la dottrina cattolica rispetto alla costituzione politica ed alla finalità naturale dello Stato.

Il P. Chiocchetti, nella terza, fa la « critica della concezione liberale dello Stato », confutando trionfalmente il *liberalismo individualistico* o classico e il *liberalismo di Stato*. La quarta, che è dell'egregio prof. Biavaschi, contiene la « critica della concezione socialistica dello Stato », in cui si dimostra, e con sode ragioni, che tale concezione, nell'ordine speculativo, « riafferma un relativismo mille volte superato dalla filosofia perenne ed un materialismo in antitesi colla logica, colla storia e colle perenni aspirazioni del cuore umano e che, nell'ordine pratico, asservisce l'operaio allo Stato, facendolo un semplice numero, determinato dalla forza e non più da leggi morali ». Nella quinta il P. Vermeersch parla de « l'autorità dello Stato e la

[1] *Conferenze sociali tenute nel decimo Congresso di studi sociali 27-30 aprile 1922*, Torino, Marietti, 1923, in-8°, 134 pag. L. 12.

libertà », dimostrando con soda argomentazione che l'autorità dello Stato deve, senza distruggerla, contenere la libertà psicologica « in un canale che impedisca disastrosi straripamenti; e deve essere ausiliare e promotrice della libertà morale ».

Il prof. Tredici, nella sesta, tratta con vera competenza dello *Stato* e della *famiglia*. Finalmente Mons. Badii, nella settima, discorre dello *Stato* e della *Chiesa*.

Queste conferenze sono molto utili ed opportune, e noi le raccomandiamo vivamente non solo ai sacerdoti, ma anche ai laici, a quanti bramano conoscere la sana dottrina intorno ai principali problemi della vita sociale.

11. Fra le molte opere teologiche, le quali trattano l'argomento importantissimo dei sacramenti, quella del ch. De Smet occupa un posto ben distinto [1]. Nel volume, che annunziamo, è esposta la dottrina dogmatico-morale dei sacramenti in genere, del battesimo e della confermazione.

Il lavoro è pregevole per la sodezza della dottrina, per l'ampia erudizione, per la forma semplice e chiara. Alcuni punti sono svolti magistralmente, per es. intorno alla causalità dei sacramenti, alla forma del battesimo, alla materia remota e prossima della confermazione.

Ci rincresce che, sotto l'aspetto morale e pratico, l'opera sia piuttosto deficiente, che alcune questioni siano toccate soltanto di volo, che i canoni del Codice (can. 731-800) relativi ai sacramenti in genere, al battesimo ed alla cresima, non siano accuratamente esposti e commentati. Per questo difetto l'opera appare, in qualche punto, un lavoro di compilazione, anzichè dottrinale.

Non sappiamo comprendere perchè il dotto A. (pag. 115) scriva: « Numquam licet conditionate conficere sacramentum sub conditione de futuro, exceptione *forsitan* facta pro matrimonio ». La voce « *forsitan* » parrebbe supporre che si trattasse di semplice opinione più o meno probabile; laddove trattasi di dottrina certissima, espressamente accennata anche dal can. 1092, 3°.

Non è esatto quanto si afferma della Chiesa orientale rispetto all'imposizione delle mani, come materia prossima del sacramento della cresima (pag. 289, in nota). Si può consultare in proposito la classica opera del Denzinger [2].

[1] AL. DE SMET, S. T. D., *Tractatus dogmatico-moralis de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, ed alt. Brugis, Beyaert, 1925, in-8°, 319 pag.

[2] *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*. Wirceburgi, 1863, pag. 59 ss.

A pag. 312, nota 20, l'egregio De Smet scrive: « Nota quod omnes presbyteri ritus orientalis, tam *schismatici* quam catholici, hac facultate (confirmandi) gaudeant ». Invece si hanno parecchie risposte date dal S. Officio (5 luglio 1853, 16 marzo 1872, 2 aprile 1879, 14 gennaio 1885), dalle quali si rileva che il sacramento della confermazione deve *nuovamente* conferirsi *sotto condizione* a coloro che siano stati cresimati dai sacerdoti *scismatici*. Ora per ciò stesso che si permette, anzi, in alcuni casi, è obbligatoria la *reiterata* amministrazione del sacramento, quantunque *sotto condizione*, appare manifesto che, secondo la Suprema Congregazione del S. Officio, è *dubbio* il valore della cresima amministrata dai sacerdoti orientali *scismatici*. La risposta, per es., del 14 gennaio 1885 è espressa nei seguenti termini: « *Non expedire* ut confirmati, de quibus in casu (confirmati scil. a presbyteris schismaticis), iterum ab Episcopo inungantur, *nisi* ad tonsuram et ordines promovendi sint, *vel* ipsi aut eorum parentes id petant, ac *nisi*, facta inquisitione circa modum collationis confirmationis, reperiatur penicillum adhibitum fuisse; quibus in casibus confirmationis sacramentum *secreto conferatur* et *sub conditione* [1].

12. L'Augusto Pontefice colla Cost. « *Servatoris Iesu Christi* » del 25 dicembre 1925 estese benignamente all'orbe cattolico il santo Giubileo, affinchè tutti i fedeli, sparsi in ogni parte della terra, partecipino dei tesori spirituali, che la Chiesa con materna bontà mette a disposizione dei suoi figli. Molto opportuni sono i due opuscoli, l'uno del P. Creusen, l'altro del P. Jombart, i quali commentano la suddetta Costituzione [2].

L'opuscolo del P. Creusen è destinato al clero; quello del P. Jombart, invece, ai laici cioè ai fedeli in genere. Il primo, dopo una breve introduzione, espone le condizioni generali richieste per l'acquisto del Giubileo, le particolari disposizioni riguardanti gl'*impediti*, le facoltà speciali concesse ai confessori circa l'assoluzione dalle censure, la dispensa e commutazione dei voti, la dispensa dagli impedimenti matrimoniali.

Il secondo opuscolo, cioè quello del P. Jombart, dopo alcuni cenni storici intorno al Giubileo, parla dei favori spirituali ch'esso apporta

[1] *Collect. S. C. de Prop. Fide,* II, n. 1630.

[2] J. Creusen, S. I., *L'extension du Jubilé en 1926. Texte et commentaire de la Constitution Servatoris Iesu Christi.* Louvain, Éditions du Museum Lessianum, 1926, in-8°, 30 pag. Fr. 1,25.

E. Jombart, S. I., *Le Jubilé universel de 1926.* Louvain, Éditions du Museum Lessianum, 1926, in-8°, 28 pag. Fr. 1,25.

ai fedeli, delle condizioni ordinarie per acquistarlo, ossia della confessione, Comunione, delle visite alle chiese e delle preghiere vocali secondo l'intenzione del R. Pontefice. Indi tratta delle condizioni speciali richieste per coloro che sono *impediti* e rispetto alle visite fatte in comune o con una certa solennità particolare. In fine, si accenna alle facoltà speciali accordate ai confessori.

I due opuscoli sono scritti con chiarezza, ordine e precisione e corrispondono pienamente allo scopo pratico che gli egregi autori si sono prefisso, che è quello di offrire ai sacerdoti ed ai fedeli un breve e chiaro commento della Costituzione pontificia, una guida sicura per l'acquisto del santo Giubileo.

Felice M. Cappello, S. I.

RECENSIONES

S. PAOLO a cura dei PP. G. Genocchi, V. Ceresi e del prof. L. Costantini. — Milano, «Vita e Pensiero», 1925, in-8°, 510 pag.

Nella collezione che ha per titolo «*Il pensiero cristiano*» e per scopo di pubblicare «le più belle pagine della letteratura cristiana di tutte le epoche», la società editrice «Vita e Pensiero» ci offre come quinto numero della prima serie «S. Paolo».

Dal titolo saremmo indotti a credere che si tratti di uno studio sul grande Apostolo, ma non è così; il libro è una versione italiana di tutte le lettere di S. Paolo con brevi introduzioni e poche note a spiegazione del testo. Al lavoro hanno cooperato tre distinti e benemeriti scrittori: l'introduzione generale e quella premessa alla lettera agli Ebrei viene dall'ottimo e testè compianto P. Giov. Genocchi, le particolari introduzioni alle altre lettere dal P. Vincenzo Ceresi e la versione italiana insieme alle note sono opera del prof. Luigi Costantini; ed ognuna di queste parti ha la sua indole e qualità speciali.

Il P. Genocchi nel suo solito stile pieno di sentimento e di vita ha riassunto utilmente a grandi tratti la vita di S. Paolo. Quanto ai

viaggi ci sarebbe maggiormente piaciuto se vi si fosse fermato un poco più a lungo, giacchè un semplice schema cronologico non sembra sufficiente perchè il lettore possa formarsi dell'immensa attività del grande Apostolo un'idea conveniente e spesso necessaria alla retta intelligenza delle sue lettere. Nel capitolo poi sul Paolinismo e Petrinismo abbiamo notato, contro quello che uno si sarebbe aspettato, di non vedere compresa nel Vangelo, che S. Paolo chiama suo, anche la dottrina sull'inutilità delle osservanze legali mosaiche. Troppo breve ci sembra l'introduzione alla lettera agli Ebrei, ridotta a sole quattro pagine (433-436), perchè un soggetto tanto importante che ha destato e desta tante controversie richiede una più ampia trattazione e poche pagine non bastano a darne un'idea pienamente adeguata. Ma in quelle poche pagine si scorge grande vivacità nello stile e molta dottrina nella sostanza.

Le introduzioni premesse alle altre lettere di S. Paolo da D. V. Ceresi sono buone, svolte con la debita ampiezza e seguendo sempre il giusto sentire comune fra i cattolici. Troviamo però a pag. 42, nella descrizione dell'ostacolo che trattiene la manifestazione dell'anticristo, che esso è « *probabilmente il potere repressivo dell'Impero romano, sempre pronto a schiacciare colle sue legioni ogni tentativo di rivolta* ». Ha voluto forse l'autore dirci che l'Impero romano in concreto, come allora esisteva, oppure l'ordine vigente in ogni società civile costituisce tale ostacolo? Non è ben chiaro il suo pensiero e neppure vien rischiarato dalla nota posta in fondo alla suddetta pag., quantunque, come ben si comprende, una tal distinzione sia della massima importanza.

E veniamo alla parte più notevole, alla vera sostanza del libro, la versione italiana delle lettere paoline con brevi note esplicative.

Ci rallegriamo sinceramente con il prof. Luigi Costantini per la perizia, davvero non comune, che egli manifesta sia nella lingua greca sia nella nostra italiana. Spesso egli ha saputo cogliere il vero e preciso senso delle parole greche e renderlo con indovinate parole e frasi italiane; non vi è dubbio che questa versione è opera di un lavoro serio, diuturno e pieno di amore per le lettere del grande Apostolo; anche la curata robustezza del linguaggio italiano e le note filologiche a volte assai sottili ci confermano in questo giudizio. Per esprimere non di meno interamente il nostro pensiero diremo come la cura grande che il ch. A. si prende della fedeltà nel tradurre, estesa sovente anche alla disposizione delle parole, lo ha spinto a diciture e periodi a volte non del tutto conformi all'indole della nostra lingua e quindi un po' oscuri. D'altra parte ci ha sorpreso, non ostante questa

fedeltà, che chiameremo rigorosa, il trovare in pochi altri luoghi delle versioni non bene aderenti al testo greco e che accennano ad un'esegesi di esso; si veda per es. la I Tess. IV, 15; Gal. II, 6; Ebr. I, 7.

Quanto alle note esse sono piuttosto filologiche e frequentemente riguardano l'uso delle particelle greche, quantunque vi sieno nelle lettere paoline anche frasi e parole speciali alla grecità del N. T., che potrebbero essere utilmente illustrate.

Ad ogni modo però dobbiamo aggiungere che in alcuni tratti un breve commento dottrinale lo giudichiamo indispensabile, perchè crediamo che difficilmente un lettore riuscirà a comprendere molti passi ad esempio dei capi VIII, IX, X, XI della lettera ai Romani e così altri luoghi oscuri della lettera agli Efesini, Filippesi, Colossesi, alle quali non si sono aggiunte affatto spiegazioni dottrinali. Il lettore sarà costretto di ricorrere ad altri libri mentre sarebbe bene che trovasse in questo quanto gli è necessario.

In un lavoro come il presente, che racchiude tante difficoltà, non vi è dubbio che la perfezione non può esser raggiunta al primo tentativo; auguriamo dunque che nelle edizioni successive a questa — la quale, data l'opportunità grande della pubblicazione, verrà in breve esaurita — lievi ed acconci miglioramenti rendano l'opera sempre più utile e pregiata presso tutti. SILVIO ROSADINI S. I.

IOSEPH VAN DER MEERSCH. — **Tractatus de divina gratia.** Ed. altera. — Brugis, Beyaert, 1924, in-8°, xv-391 pag.

Egregio hoc opere cl. A. optime de theologia meritus est; tamquam apis industria ex auctoribus melioribus antiquis modernisque quaecumque aptius dicta sunt, sapienti sobrietate selegit divitiasque eruditionis suae in hunc librum congessit.

Ordine quoque et methodo praestat. Sic digesta est integra tractatio ut quatuor partes praecedat introductio in qua A. praecipuos errores explicat; quibus recte adnumerat *modernismum*; hic enim supernaturale omne radicitus evellit ac proinde gratiam negat. Quatuor partes sunt: de necessitate gratiae, de eius essentia, de merito, de distributione gratiae; in secunda parte ut specialem sectionem posuit bonam tractatiunculam de virtutibus infusis et donis Spiritus Sancti; ibi quoque agit de *perseverantia*, de qua solent agere ubi de necessitate gratiae.

In omni thesi sententias varias magna cura exponit et recto iudicio electas proponit probationes; propositum vero quod in praefatione nun-

tiat, uniendi cum scholastica positivam theologiam, postea exsequitur. Neque desunt hic illic opportuni « excursus » in quaestiones peculiares, v. gr. *de mente S. Augustini, de mente S. Thomae, de mente Capreoli*; hunc probat docuisse physicam « praemotionem », non « praedeterminationem », eum proinde thomistam, non vero Banezii asseclam fuisse.

In quaestionibus controversis, quae in hoc argumento non paucae sunt, cl. Van der Meersch solutionem suam modeste exponit; Cardinalis Billot fidelis assecla, huius sententiam fere semper amplectitur, verba saepe recitat. Etiam ubi divertit a magistro, ut v. gr. in quaestione: « Utrum in homine non iustificato requiratur ulterior gratiae motio pro actu deliberato », affirmativam sententiam, licet ad eam propendat, tamen non ut certam proponit, sed hoc tantum asseverat: « Huic ratiocinio [Emi Billot] opponi videtur gravis difficultas », describitque rationem P^is Pignataro: « virtus supernaturalis fluens, qua elicitur actus indeliberatus, ad hunc actum terminatur, nec ultra procedit, quia est virtus instrumentalis ad hunc actum eliciendum ».

Ubi quaerit de natura gratiae *actualis*, sicut Card. Billot, A. excludit concursum simultaneum Molinae et Suarezii et approbat quandam motionem praeviam, defendit scilicet actum indeliberatum esse *effectum* gratiae actualis cuius essentia est *motio instinctiva Dei*. In vexata quaestione de natura gratiae efficacis *congruismo* adhaeret, de quo animadvertit: « Molinismus purus, quoad substantiam doctrinae, non differt a congruismo ». At in defendendo hoc systemate mihi videtur exaggerare aliquantum congruitatem auxilii relativam ad subiectum cui confertur, sive gratiae excitantis adaptationem ad praesentem subiecti dispositionem. Atque ut in pleniorem lucem ponat concordiam libertatis humanae et dominii divini, eo usque procedit ut congruitatem gratiae aequiparet *persuasioni*, ac recitat pulchrum locum P^is Monsabré: « Inde, ait n. 326, si Deus *absolute* velit ut homo *libere* velit bonum aliquod supernaturale, Deus impellit hominem auxilio congruo, tali nempe ut in homine *persuasionem* efficiat talis operis faciendi: haec est ratio agendi quae perfecte convenit tum divinae scientiae et potentiae, tum humanae dignitati ac praesertim libertati ». Verum videntur mihi verba nonnihil obscura e quibus possit enasci aliqua dubitatio num forsitan efficacia gratiae sit « motio ab intrinsecus efficax » ita ut illos qui a tali *persuasione* non sint excitati, deficiat gratia vere sufficiens. Ad has tamen conclusiones A. certo non pertingit.

Cum agit de perseverantia A. cum multis gravibus auctoribus censet: Non videtur requiri gratia actualis ad singulos actus salutares in

homine iustificato. Ei vero « praeplacet sententia tenens ante ipsam fidem dari gratias entitative supernaturales ».

Integrae tractationi quasi corona imponitur appendix 10 paginis multa complectens *De B. V. Maria omnium gratiarum mediatrice.*

Paucis: opus clare et solide conscriptum est valde commendandum.

R. B.

A. D'ALÈS. — **Novatien.** *Etude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle.* — Paris, Beauchesne, 1925, in-8°, VI-172 pag. Fr. 24.

Praesenti opere cl. auctor seriem librorum, quae de theologia occidentali in lucem edidit, feliciter complevit. Elucubrationes de Novatiano eiusque doctrina, quas in variis periodicis exaraverat, hoc volumine collegit, quo profecto omnium, quorum interest historiam dogmatis illius aevi profundius cognoscere, desiderio est satisfactum. Nam licet Novatianus inter viros ecclesiasticos latinos tertii saeculi secundum tantum ordinem teneat, eo minus negligendus est, ut cl. auctor in praefatione notat, quo rariores fontes sunt, ex quibus conditiones Ecclesiae Romanae circa medium saeculum 3um cognosci possunt.

Totum opus in quatuor capita dividitur. Primo praeter scripta quae communi iudicio Novatiano attribuuntur, duo alia *De Spectaculis* et *De bono Pudicitiae*, diligenti comparatione cum operibus certo authenticis instituta, ei ut probabili auctori vindicat. In nota huic primo capiti subiecta, quaerit, quisnam auctor sit libri anonymi *Ad Novatianum* et respondet eum identicum esse cum auctore libri *Adversus Iudaeos.* Cum Harnack deinde concludit tractatum *Ad Novatianum* probabiliter auctorem habere Xystum II, qui S. Stephano, notissimo ex controversia cum S. Cypriano, in cathedra romana successit. Nemo sane facile negabit argumenta, quibus Harnack nititur, suo pondere non carere, etsi concedendum sit, adversarios huius opinionis non immerito mirari, quod scriptum Romani Pontificis contra caput novae haeresis anonymum remanserit nec testes pro Xysto II ex antiquitate afferri possint.

Cap. secundo quaeritur, quanam versione latina S. Scripturae Novatianus usus sit. Fuitne illa, quae vulgo Itala dicitur? Cl. auctor huius Italae vel exsistentiam in dubium vocat suamque sententiam, quae caeteroquin ei cum multis aliis communis est, solidis argumentis valde probabilem reddit. Videtur obstare auctoritas S. Augustini, cuius verba ex l. *De doctrina christiana* notissima sunt: *In ipsis autem interpretationibus, Itala caeteris praeferatur; nam est verborum te-*

nacior cum perspicuitate sententiae. Cl. auctor hanc lectionem esse corruptam existimans, aliam, a Bentley olim propositam, suggerit: *In ipsis autem interpretationibus* ILLA *caeteris praeferatur*, QUAE *est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.* Nihil sane in hac lectione occurrit, quod non plene contextui congruat, sed auctoritate codicum omnino destituitur. Deinde, si mutatio vocis ILLA in vocem ITALA ex negligentia scriptoris sat facile declaratur, id affirmari nequit de confusione verbi QUAE cum verbo NAM. Accedit, quod vulgari lectione retenta, sensus ipsius contextus nullum damnum patitur. Qui enim generaliter de versionibus agit, nihil obstat, quin unam eamque omnino determinatam prae caeteris laudet. Neque adeo mirandum esset, quod S. Augustinus in suis operibus, maxime in contionibus apud Afros habitis, versione S. Scripturae africana usus esset, licet aliam ut meliorem agnovisset et laudasset. Merito ipse auctor animadvertit: *C'est un remède désespéré que de corriger un texte en dépit des manuscrits.*

Omisso igitur nomine Italae, auctor S. Scripturae versionem, qua usi sunt Novatianus eiusque aequales Romani, alio nomine designat, nempe: Veteris Romanae. Ex libris de Trinitate, de cibis iudaicis, ex duabus epistolis, quae certo sunt opera genuina Novatiani, et ex epistulis cleri Romani eiusdem aetatis, sedulo colligit omnes textus tum V. T. tum N. T. ibi occurrentes, subiungens aliam seriem textuum, qui allegantur ex quibusdam aliis scriptis probabiliter originis Romanae. Deinde ut statuatur, quantum fieri potest, quaenam fuerit diffusio huius versionis latinae in ecclesia occidentali, nonnullos textus desumptos ex psalterio Novatiani comparat cum iisdem textibus, quales exhibentur in psalteriis S. Cypriani et S. Hilarii. Merito inde concludit, cum differentia inter psalterium Romanum III saeculi et psalterium Gallicum IV saeculi eiusdem sint ordinis ac inter idem psalterium et illud Africanum, quo S. Cyprianus usus est, versionem Romanam III saec., saltem totam, non fuisse adhibitam in tota Europa occidentali. Tandem respondet ad quaestionem, an versio illa Romana fuerit eadem cum versione Marcionitica. Quantum fieri potest comparatione instituta inter textus Marcioniticos, qui ex operibus Tertulliani adversus Marcionitas colliguntur, et textus parallelos apud ipsum Tertullianum, Novatianum et alios, infert dependentiam versionis latinae catholicorum ab illa Marcionitica nullatenus posse probari.

Haec pars operis cl. d'Alès, quamvis natura sua arida, lectione quam maxime digna est et ἀκριβείαν auctoris, ex aliis eius operibus ceteroquin iam notam, denuo commendat.

Cap. III analysi subiicitur theologia Trinitaria Novatiani. Hic, sicut plurimi scriptores, qui ante concilium Nicaenum florebant, subordinatianismi accusatur. Solutio haud levis difficultatis, quam cl. auctor proponit quaeque non ad solum Novatianum sed ad alios quoque scriptores saeculi II et III applicari potest, optima mihi videtur. Non contendebant, Filium et Spiritum sanctum essentia inferiores esse Patre, sed de relatione inter divinas Personas nonnisi conceptum obscurum et confusum habebant, quem, ut fieri solet, erroneis saepe locutionibus expresserunt. Sane alius alio facilius excusatur, difficillime omnium Tertullianus. Et cum Novatianus in doctrina sua trinitaria a Tertulliano videatur dependere, dubium aliquod circa eius mentem potest remanere, licet fatendum sit, eum quoad generationem Filii aeternam rectius omnino quam apologetam Afrum locutum esse.

Cap. IV moralis doctrina Novatiani exponitur et ostenditur, rigorismum extremum, ob quem tandem damnatus fuit, ultimam fuisse consequentiam principiorum, quorum vestigia iam in anterioribus eius operibus reperiuntur.

Novum hoc opus cl. d'Alès non potest fieri, quin multum contribuat ad cognitionem litterarum christianarum tertii saeculi et sicut alia scripta eiusdem auctoris claritate, exacta methodo et iudicio ponderato et moderato commendatur. I. F. de Groot S. I.

RENÉ DRAGUET, doct. théol. — **Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ.** *Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien* (Texte syriaque et traduction grecque). — Louvain, Smeesters, 1924, in-8°, XI-275-78* pag.

Cl. R. Draguet hoc volumine quaestionem solvendam suscepit, quaenam fuerit genuina sententia Iuliani Halicarnassensis de corruptibilitate vel incorruptibilitate corporis Christi ante gloriosam resurrectionem. Accusabatur Iulianus monophysita, non solum a catholicis, sed etiam ab iis monophysitis, qui a parte Severiani stabant, quod docuisset, humanitatem Christi a primo instanti conceptionis omnino incorruptibilem et impassibilem fuisse, ideoque in Eutychianismum, immo in purum putidumque docetismum esset prolapsus. Neque aliam sententiam tulerunt plurimi recentiores auctores, qui de Iuliani doctrina scripserunt.

Ratio, qua omnes movebantur, erat profecto locutio illa toties apud Iulianum rediens, qua Christus omni suae vitae tempore incorruptibilis pronuntiatur.

Draguet existimat, hanc accusationem esse iniquam et episcopum Halicarnassensem, licet unitatem naturae in Christo eodem sensu, quo eius adversarius Severus, sustineret, nullatenus negasse veritatem mortis et passionis Christi et omnium illarum affectionum humanarum, quas S. Scripturae ei attribuunt. Incorruptibilitas humanitatis Christi secundum Iulianum in eo esset, quod immunis erat a peccato originali (peccato naturae) et a necessitate subeundi eius sequelas. Quodsi Christus aliquas ex illis sequelis expertus est, ut dolorem corporis et animae, mortem, id inde factum est, non quod sicut ceteri homines iis necessario obnoxius esset, sed quia libera voluntatis electione ad redimendum genus humanum iis subiacere voluit.

Adversarii eius, cum peccatum naturae negarent, incorruptibilitatem in hac immunitate a peccato naturae constitutam esse non poterant admittere ideoque alio sensu eam intelligebant, nempe immunitatis a dolore et passione, qualem fere Eutyches finxerat, qui naturam humanam Christi vi unionis, nescio quomodo, in divinam transiisse contendebat. Iulianus hanc Eutychianismi accusationem omni vi a se reiciebat, et saepius aperte protestabatur, iuxta suam doctrinam humanitatem a Verbo divino assumptam nostrae omnino esse consubstantialem i. e. ut termino scholastico utar, cum nostra specifice unam. Multo minus docetam se vocari patiebatur, cum omnino cum ipsis suis adversariis consentiret in affirmanda realitate passionis et mortis, quam Christus pro nobis subiit. Licet igitur Iuliani monophysitismus omnino reprobandus sit, quae de Christi incorruptibilitate affirmat, nihil habent, quod orthodoxae fidei esset contrarium.

Mirari possumus, quod adversarii Iuliani, tum monophysitae tum catholici, verum sensum eius doctrinae non intellexerint. Draguet id declarat ex indole polemicae, in qua notum est auctores aliquando errores, quos impugnant, exaggerare, interdum etiam verba adversariorum erroneo sensu, quem minime intenderunt, interpretari.

Sententiam suam, si forte eam ad plenam certitudinem non perduxit, valde saltem probabilem cl. auctor reddidit et ad meliorem cognitionem historiae monophysitismi, in qua tot hucusque manent obscuriora, multum profecto contribuit. Opus eius illis dotibus excellit, quae iuxta hodiernam methodum in historia describenda merito exiguntur. De veritate unice sollicitus, nihil asserit, quod solidis argumentis non innititur; fontes ubique compulsat; optime profecto meritus est, quod multa fragmenta syriaca, quae nondum edita erant, publici iuris fecit, cum ex iis plura ad dilucidandam quaestionem eruantur. Gratum profecto fecit omnibus, qui in studio historiae dogmatis ver-

santur, quod textum syriacum 145 fragmentorum dogmaticorum Iuliani Halicarnassensis in fine operis, adiecta versione graeca, edidit.

Nullum dubium mihi videtur esse, quin hoc opus, doctrina et eruditione pariter eminens, communi plausu excipiatur.

I. F. de Groot S. I.

J. B. BORD, docteur en théologie, professeur de dogme au grand séminaire d'Aubenas. — **L'extrême onction, d'après l'épître de Saint Jacques (V, 14. 15) examinée dans la tradition.** *Etude de théologie positive* (« Museum Lessianum »). — Bruges, Beyaert, 1923, in-8°, xii-172 pag. Fr. 12.

Cap. II cl. auctor scopum et divisionem sui operis breviter exponit. Cum acatholici plurimi et inter catholicos ipsos aliqui negaverint, textum classicum Epist. S. Iacobi (V, 14. 15) de sacramento Extremae Unctionis esse intelligendum, ex analysi ipsius textus et ex monumentis traditionis omnium saeculorum Christiani aevi demonstrare vult, huiusmodi sententiam non posse sustineri et reapse iuxta consensum moraliter unanimem sanctorum Patrum et Doctorum S. Iacobum, sicut dixit Concilium Tridentinum, laudato textu promulgasse hoc Sacramentum, a Christo ipso, nescimus qua occasione, institutum.

In tres partes lucubrationem suam dividit: 1ª breviter quaedam notat circa epistolam S. Iacobi et celebrem textum cap. V exponit; 2ª exegetice et theologice declarato textu, concludit verbi apostoli contineri completam recapitulationem fidei catholicae in Extremam Unctionem; 3ª probatur, traditionem attribuisse verbis S. Iacobi apostoli eumdem sensum, quem iis hodie tribuit Ecclesia catholica.

Licet nova non afferat, laudandus tamen omnino est auctor, quod textum dogmaticum S. Iacobi accurata iterum exegesi illustravit et magna cum sollicitudine ex documentis traditionis omnia collegit, quibus perpetuitas doctrinae catholicae quoad hoc Extremae Unctionis sacramentum demonstrari potest. Prima saecula profecto non abundant testimoniis de hac re, pluresque Patres omnino de ea silent. Sed merito auctor observat, argumentum ex silentio, quo tantopere adversarii gloriantur, nihil hic valere ad solidum fundamentum, in quo nititur doctrina Ecclesiae, concutiendum. Immo fortasse ipse auctor unum alterumve textum, v. g. Origenis, vel omittere vel minus urgere potuisset, quin soliditas eius probationis inde aliquod detrimentum cepisset.

Liber utilis erit haud dubio omnibus, qui theologiae student. Tractatus de Extrema Unctione disquisitionibus vere scholasticis forte minus

ansam praebet, sed eo magis argumenta ex theologia positiva declaranda et defendenda sunt, quo magis adversarii protestantes et modernistae demonstrare conantur, ex historia huius sacramenti evidenter patere, quam falso Ecclesia catholica sibi vindicet substantialem immutabilitatem suorum dogmatum et sacramentorum. Opus cl. I. B. Bord, clare conscriptum, ordine facili dispositum, solida eruditione et iudicii aequa ponderatione excellens, multum iuvare potest ad inanitatem illius accusationis patefaciendam. I. F. DE GROOT S. I.

J. TIXERONT. — **L'ordre et les ordinations.** — Paris, Lecoffre, 1925, in-12°, VIII-272 pag. Fr. 8.

Cette étude de théologie historique n'est pas un traité didactique; encore moins est-elle un commentaire pieux du Pontifical; sorte de supplément historique au « De Ordine », elle groupe nombre de renseignements sur les origines, les degrés, les effets du sacerdoce; passe en revue les divers rites de l'ordination; examine les conditions requises chez le ministre et le sujet.

L'on y retrouvera les qualités de l'auteur: clarté et méthode, dans un exposé très sobre, parfois un peu sec, comme des notes de cours, et dans un style que l'on souhaiterait plus varié et plus entraînant.

La bibliographie a été réduite à l'essentiel: M. T. nous en avertit loyalement et s'en excuse; il n'en donne pas moins dans son livre les résultats des meilleurs travaux sur la question.

Une excellente Table, distribuant bien la matière, permettra d'utiliser, au maximum, les renseignements accumulés dans ce petit volume.

Tous — élèves et professeurs — garderont un souvenir reconnaissant au regretté M. T. qui leur a donné ce livre utile et bienfaisant, et songé, par delà ses auditeurs de la faculté de Lyon, à d'autres « lecteurs » parmi lesquels il compta tant d'amis et que, si souvent, il a instruits et édifiés. P. BOHAIN S. I.

ALEXANDER DE HALES. — **Summa Theologica** studio et cura Patrum Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. T. 1. Liber primus. — Ad Claras Aquas (Quaracchi), Coll. S. Bonaventurae, 1924, in-4°, XLIII-769 pag. Fr. 200.

Es ist keineswegs eine gewagte Behauptung zu sagen, dass mit der Bonaventuraausgabe eine neue Periode in der Erforschung franziskanischer Scholastik begonnen hat. Aehnlich dürfen wir wohl hoffen, dass

später einmal eine neue Periode in der Erforschung der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts von der Neuausgabe der Summa Alexanders datiert. Ganz gewiss hat eine fast zwanzigjährige, opfervolle Arbeit der Vorbereitung reiche Frucht getragen. Es ist eine kritische Ausgabe: Von den 42 Hss des ersten Buches, die sämtlich genau in der Einleitung beschrieben sind, wurden acht für die Ausgabe ausgewählt und mit ihren Varianten angeführt, neun weitere gänzlich verglichen, aber nicht in den Apparat aufgenommen. Von den übrigen wurden wenigstens Teile zur Probe verglichen. Die acht zuerst erwähnten Hss gehen wegen der gemeinsamen Fehler irgendwie auf ein gemeinsames Exemplar zurück. Nach Ansicht der Herausgeber wäre dies die unmittelbare Abschrift des Originals. Die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit gebe ich gern zu. Es macht sich aber bei Beurteilung dieser Frage ein gewisser Mangel unangenehm geltend. Der Leser erfährt nicht, warum gerade *diese* acht Hss für den Apparat ausgewählt wurden. Dies ist um so mehr zu bedauern, da einzelne Hss wie z. B. die beiden Florentiner und auch die Vatikanische nicht gerade den Eindruck erstklassiger Zeugen hervorrufen, während andere nicht benutzte einen guten Text vermuten lassen. Die Herausgeber sahen sich veranlasst, an 177 Stellen die Lesart sämtlicher sieben Textzeugen zu verwerfen und eine neue einzuführen. In den allermeisten Fällen wird man ihnen unbedingt recht geben. Hin und wieder allerdings scheint hier wie auch sonst die verworfene Lesart nur schwieriger zu sein. Was die äussere Gestaltung des Apparates angeht, so würde ich im allgemeinen Zeilenzählung vorziehen. Die vielen Buchstaben verwirren das Satzbild und ausserdem ist es beider Kleinheit der angewandten Buchstaben recht schwer zu einer Variante das zugehörige Wort zu finden — auch dieser Weg wird gar nicht so selten beschritten.

Mit gutem Grund ist eine neue Einteilung, die von der alten vielfach abweicht, eingeführt. Die früher recht umständliche Zitation wird durch eine durchlaufende Zählung ungemein vereinfacht. Allerdings wäre es wohl wünchenswert, wenn die alte Einteilung nicht nur in einer Konkordanz, sondern auch im Text selbst mitgeteilt würde. Denn auf längere Zeit hinaus wird man neben der neuen auch noch die alte Zählung anwenden müssen.

Ganz besonderen Wert erhält die Ausgabe durch die ausgezeichneten Quellennachweise, die sich in weitgehendem Masse auch auf einschliessliche Zitate erstrecken. Da sehr viele dieser Zitate auch in Schriften anderer Scholastiker übergegangen sind, haben wir hier eine

wahre Fundgrube scholastischer Gelehrsamkeit vor uns. Auch ungedruckte Quellen zumal der so wichtige Praepositinus sind in ausgedehntem Masse herangezogen. Etwas störend empfunden wird es, dass man sich nicht der international gewordenen Zitierweise des Aristoteles nach der Berliner Ausgabe angeschlossen hat.

In einem wesentlichen Punkt weicht die Alexanderausgabe von jener des hl. Bonaventura ab. Die theologischen Scholien, mit denen P. Ieilers kundige Hand jeden Abschnitt von Bonaventuras Sentenzenkommentar versehen hatte, sind hier fortgefallen. Ich glaube, dies ist mit vollem Recht geschehen. In einem Werke, das für die Jahrhunderte bestimmt ist, würden solche Erläuterungen, die notwendig den Wissensstand einer kurzen Zeitperiode darstellen, zu schnell veralten. Anstelle der Scholien sind drei vorzügliche Abhandlungen getreten, welche den Augustinismus Alexanders, die Bedeutung der Idee des Guten in seinem System und seine Stellung zu Aristoteles eingehend darlegen. Durch diese Untersuchungen wird jedenfalls die Frage aufgeworfen, ob nicht der in die theologische Spekulation eindringende Aristotelismus, der soviel Gutes gebracht hat, daneben auch die eine oder andere Goldader augustinischer Gedanken verschüttete.

Wenn ich an letzter Stelle eine Frage aufwerfe, so möchte ich doch von vornherein mit aller Entschiedenheit eines betonen. Selbst wenn diese Frage im Laufe der Zeit in etwas anderem Sinne als die Herausgeber es meinen entschieden werden sollte, wird an dem Wert der Ausgabe nichts gemindert. Auf jeden Fall haben wir wenigstens in den drei ersten Büchern ein Werk, das um 1260 vollendet war, das ganz der Schule Alexanders entstammt und zum mindesten dem wesentlichen Inhalt nach auf Alexander selbst zurückgeht. Ob wir noch mehr sagen können — für das erste Buch jedenfalls möchte ich dies annehmen — ist m. E. erst durch weitere Untersuchungen festzustellen.

Die Herausgeber sehen allem Anschein nach die drei ersten Bücher in ihrer heutigen Form als Werk Alexanders an. Die vorgebrachten Gründe scheinen gut, sind jedoch einstweilen nicht völlig durschschlagend. Das bekannte Zeugnis Bonaventuras (1. 2 praeloc.), auf welches besonderes Gewicht gelegt wird, besagt m. E. nur, dass Bonaventura mit den Lehren Alexanders sehr vertraut ist. Ob er diese Bekanntschaft aus mündlichem Unterricht, aus dem Studium der noch zahlreich von Alexander erhaltenen Quaestionen oder aus dem Studium der Summa geschöpft hat, davon ist nichts gesagt. Der Hinweis auf die vier Bücher geht nur auf den eigenen Kommentar, nicht aber notwendigerweise auf die Einteilung der Vorlage. Die Hss 15329-15333 der

Pariser Nationalbibliothek sollen beweisen, dass die drei ersten Bücher bereits um 1250, also vor der Bulle Alexanders IV in ihrer heutigen Gestalt und Vollständigkeit existierten. Es ist immer sehr misslich, das Alter einer Hs. aus rein palaeographischen Kriterien bis auf ein Jahrzehnt bestimmen zu wollen. Nach der beigegebenen Probe steht m. E. nichts im Wege, Cod. 15329 etwa 1260 zu datieren, also nach der Tätigkeit des Wilhelm von Melitona, zumal die Initiale und das a, dessen oberer Bogen Neigung zur Schliessung zeigt, eher in die zweite Hälfte des Jahrhunderts weisen. Aus den vielen Verweisen wird die Einheit des Werkes gefolgert. Aber sind diese Verweise sämtlich ursprünglich oder sind sie zum Teil Werk des Wilhelm von Melitona und seiner Mitarbeiter? Die Verweise auf eine andere Quaestio sind wohl am ersten ursprünglich, aber sie finden sich auch in den nicht edierten Quaestionen Alexanders. Die Verweise auf spätere Traktate dagegen stehen fast ausnahmslos am Ende der Abschnitte; sie könnten also sehr leicht das Werk der Ordner sein. So bleiben die Gründe gegen die *ausschliessliche* Autorschaft Alexanders, die in dem Aufsatz der « Zeitschrift für katholische Theologie » 1924 *Literargeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi* zusammengestellt wurden, einstweilen noch ungelöst.

Für den ersten Teil besteht die Frage, ob nicht n. 514-518, die in manchen alten Hss so auch in dem vor 1270 geschriebenen Cod. 15750 der Pariser Nationalbibliothek ursprünglich fehlten, etwas später aus den sonst erhaltenen Fragen angefügt wurden. Auf jeden Fall ist das erste Buch unvollständig. Es fehlt die S. 491 angekündigte Untersuchung über die Unterschiede der göttlichen Namen und über die richtige Sprechweise in den Fragen über den einen und dreifaltigen Gott. Deshalb sind die Schlussworte, die eine Vollendung des ersten Buches voraussetzen, wohl sicher nicht von Alexander.

Innig verwandt mit diesem Problem ist die Frage nach dem Verhältnis der Summa zu dem grossen Komplex von Quaestionen, die in den Hss 152 der Bibliothek von St. Antonio in Padua, 2312 und 2554 der Universitätsbibliothek zu Bologna, 737 der Stadtbibliothek zu Toulouse, 16406 der Pariser Nationalbibliothek, — vgl. über sie den oben genannten Artikel —, ferner in Cod. 138 der Stadtbibliothek zu Assisi und Cod. Bodleianus 292 [S. C. 2446] zu Oxford enthalten sind. Ein grosser Teil derselben stammt sicher von Alexander, wenngleich die genaue Abgrenzung im einzelnen noch Schwierigkeiten bieten wird. Die meisten derselben haben freilich Bezug zu den späteren Büchern. Für das erste Buch kommen in Betracht die auch von den Heraus-

gebern bemerkten Stellen: n. 111-114 *De modo specie et ordine in creaturis* und Cod. Assisiensis 138 ff. 48^r-49^r; n. 123-130 *De oppositione mali ad bonum* und ff. 47^r-48^r der gleichen Hs; n. 255-265 und Cod. Assis. 182 ff. 4^v-5^r; n. 282 *De verbo: universae viae domini misericordia et iustitia* und Cod. Paris. 16406 ff. 219^r-221^v und ebenso Cod. Assis. 138 ff. 196^v-197^r. Ferner sind zu vergleichen: n. 57-71 *De aeternitate, aevo et tempore* und Cod. 2554 ff. 1^r-6^v der Universitätsbibliothek zu Bologna — Die Frage der Bologneser Hs ist das Reportatum einer Quaestio disputata Alexanders —; n. 79 *De opinione Manichaeorum* und Cod. Assis. 138 f. 45^r; n. 212-219 *De fato* und Cod. 2554 ff. 44^r-45^r und ebenso Cod. 2312 ff. 45^v-47^r der Universitätsbibliothek Bologna. Aus dem Vergleich dieser Fragen mit der Summa dürften sich wichtige Schlüsse für die Echtheit der fraglichen Teile und für die Arbeitsmethode Alexanders oder der Ordner seines Nachlasses ergeben.

Eine letzte Frage wird durch die Herausgeber angeregt. Mit Recht betonen sie, dass die Summa trotz ihrer Bezeichnung in manchen Hss kein Sentenzenkommentar ist. Hat aber Alexander keinen Sentenzenkommentar oder wenigstens Bruchstücke desselben hinterlassen? Aus den Angaben Roger Bacons (*Opera inedita* ed. J. S. Brewer [London 1859] 329), an deren Richtigkeit zu zweifeln wir keinen Grund haben, geht klar hervor, dass Alexander über die Sentenzen gelesen hat. Im Cod. Assis. 138, der zum guten Teil Fragen Alexanders enthält, finden wir Quaestionen über die Furcht und den Eid im Anschluss an l. 3 d. 34 und 39 der Sentenzen: f. 201^r beginnt: Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus; f. 203^r: Nunc de proximo videamus et circa distinccionem istam queritur primo de iuramento. Sollte dies ein Rest der Fragen zu den Sentenzen sein? Die Ausgabe der folgenden Bücher kann auch in diesem Punkt Klarheit bringen. Möge das herrliche Unternehme in nicht zu ferner Zukunft seinen Abschluss finden.

F. Pelster S. I.

FRANZ TRIEBS, Dr. theol. phil. und iur. utr. Ord. Professor des Kirchenrechts an der Univ. zu Breslau. — **Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht.** Für Theologen und Iuristen. I Teil. — Breslau, Müller u. Seiffert, 1925, 208 S.

Primam hanc partem *Manualis practici iuris canonici de Matrimonio, comparati cum iure germanico*, omnino praeclaram esse existi-

mamus, ita ut nullum tractatum de matrimonio noverimus eiusdem generis, qui praesentem superet, nullum qui tam multa satis paucis paginis complecti potuerit. Praesenti autem volumine continentur quattuor priora capita Tituli VII De matrimonio, i. e. a c. 1012 ad c. 1080.

Maxime, in isto opere, nobis acceptae sunt complures syntheticae expositiones quibus aeque brevi et perspicua ac concinna scriptione, cl. auctor varia argumenta simul historice et doctrinaliter exhibet ac sententias adversas fere uno verbo redarguit.

Exemplo sint quae pag. 64-66 habet de matrimonio putativo et attentato; pag. 76-80 de matrimonio civili et de ratione consensus quem catholicus coram magistratu civili expresserit. Accedit meritum non spernendum artis typographicae, qua fit ut formoso aspectu liber etiam lectores alliciat.

Ut ad particularia quaedam descendamus, laudamus apologeticam paginam 24, qua auctor repudiat et confutat temerarios ausus eorum qui contendunt humanum genus prorsus silvestre ab initio fuisse; — modum quo, pag. 35, nervose demonstrat, sacramentum in uno tantum coniuge consistere non posse; quo, pag. 52, competentiam potestatis civilis in matrimonia non baptizatorum vindicat; etymologicas rationes quibus passim plura verba (*matrimonium civile, matrimonium ratum, sponsalia*, *condicio*, *banna*, *dispensatio*) declarat; studium accurationis qua lectorem docet v. g. quid operetur condicio suspensiva adimpleta (pag. 100, 5); quid refectio damnorum complectatur (pag. 114, 5); cur defectus formae non sit impedimentum (pag. 140); cur, post dispensationem in foro sacramentali, nova dispensatio requiratur (pag. 159); quo pacto intellegenda sit clausula: « omnia parata ad nuptias » (pag. 169 ad II); pro quibusnam personis Ordinarius sit competens (pag. 173); cuiusnam rationis sit potestas parochi, sacerdotis assistentis, confessarii (pag. 180, 8) — compendia historica vel iuris anterioris. Iuvabit quoque legere declarationes de causis dispensandi, pag. 185, ss. quibus *Manuale* vere practicum esse apparet.

Nemo tamen mirabitur quod in opere tantopere a nobis probato, sed quod argumentum versat amplum, difficile et disputatum, nonnulla sunt quae nobis minus constant et de quibus auctorem interrogare velimus; immo alia quaedam in quibus ab eius sententia recedendum esse arbitramur. Haec a nobis hoc loco manifestari doctissimo viro non erit ingratum. Itaque, ut ordine procedamus, prius quae dubia nobis videntur, dein quae corrigenda putamus, indicabimus. Demum addemus quaenam, nunc omissa, in proxima editione supplenda existimemus.

I. *Dubia*. 1. Num, c. 1041 consuetudo impedimentum inducens vel exstantibus impedimentis contraria ita reprobatur, ut etiam in futurum nulla valere possit (pag. 18, § 3)?

2. Num e c. 6, n. 1 colligi potest dispensationem a cultus disparitate adhuc implicite continere dispensationem pro parte catholica omnium impedimentorum iuris mere ecclesiastici a quibus Ecclesia dispensare solet (pag. 31)? Nonne obstat c. 22, quo legi priori obrogare dicitur posterior quae totam de integro ordinat legis prioris materiam? Melior ratio e c. 4, quo indulta confirmantur desumi possit. Cfr. *Epitome Iuris can.*, II, 346.

3. Quod (pag. 48, 5) exemptiones a lege ecclesiastica niti non possint consuetudine, sed expressum postulent legislatoris consensum, nonne id adversatur c. 63 qui legitimum privilegii fontem etiam in consuetudine agnoscit? In c. autem 12 verba « nisi aliud iure expresse cavetur » mere limitant regulam qua lege ecclesiastica eximuntur qui nondum septennium compleverunt.

4. Nonne, in matrimoniis quibus obstat disparitas cultus, pars non baptizata libera esse debet a propriis legis civilis impedimentis (pag. 54, 13)? Quo pacto iurisdictio ecclesiastica eam eximere vel dispensare possit, cum causae istae maneant separatae? Aliud sane dicendum est de servanda forma. Hic, propter individuum nexum, potestas Ecclesiae subintrat. Rem tamen disputatam esse novimus. Cfr. *Epitome Iuris can.*, II, 297.

5. Quomodo quae pag. 139, 2 dicuntur: iuri naturae adversari si potestas quaedam, etiam ecclesiastica, quempiam ad statum cogat quo coelibatus exigitur, componuntur cum antiquo instituto Oblatorum, et cum relatis pag. 136, de antiqua Ecclesiae disciplina qua, sine patris consensu, nullum matrimonium valide contrahi poterat?

6. Constatne facultate c. 1045, § 1 excludi dispensationem a forma legitima?

II. *In quibusnam punctis dissentiamus*. 1. Pag. 37, 4, traditio corporum quae materia proxima contractus matrimonialis esse recte dicitur, ita opponitur formae quae in *consensu* consistere perhibetur, ut a consensu distincta esse videatur, dum tamen ipso consensu tum traditio tum acceptatio continentur.

2. Pag. 35, e, minus accurate ibi dicitur, ut matrimonium convalidetur, necesse esse ut sponsi consensum renovent, dum e c. 1135, § 3 constat satis esse ut sola pars impedimenti conscia consensum iteret.

3. Pag. 37, 2 dixeris ad essentiam matrimonii pertinere ut contrahentes multiplicationem generis humani intendant, dum multiplicatio ista finis quidem operis, non autem finis operantium esse debet.

4. Pag. 45, 5. Contra atque ibi affirmatur, locus non est c. 1127, postquam *ambo* coniuges infideles baptizati sunt. Tunc enim habetur matrimonii *sacramentum*.

5. Pag. 71. Ut casui excepto a sollemnitatibus processus matrimonialis locus sit, documentum authenticum postulatur. Quod quidem verbis c. 1990 consentaneum videtur. Nihilominus, propter responsum Supremae Congr. S. Officii, 5 iun. 1889 (*Collectanea S. C. de P. F.*, II, n. 1706) sufficit, ut, in defectu authentici documenti « ex certis argumentis evidenter constet de exsistentia huiusmodi impedimentorum super quibus Ecclesiae auctoritate dispensatum non fuerit ».

6. Pag. 173, 6 et 163, 2. Contra atque ibi dicitur, matrimonium mixtum inter baptizatum et non baptizatum, cum non sit sacramentum, potest, etiam postquam consummatum fuerit, a S. Pontifice dissolvi. Cfr. recentem causam Helenensem, 5 nov. 1924 (*Periodica*, 14, 19).

7. Pag. 80 ante ad b, minus accurate refertur ius praecedens de mixtis matrimoniis Germaniae et Hungariae. Ea sola mixta matrimonia a forma servanda eximebantur, quae inter Germaniae oriundos vel inter Hungariae oriundos, in Germania vel Hungaria contrahebantur, ita ut forma servanda esset in matrimoniis contractis inter catholicum Germanum et acatholicum Hungarum et contra.

8. Pag. 111, c. Quod repudiatio unius partis alterum sponsum liberet, id facile intellegimus, et ultro concedimus; sed quod ideo semper dissolvantur sponsalia id, ni fallor, cl. auctor non admiserit. Quid enim si altera pars sponsalia dissolvere nolit? Verba tamen aliud sonare videntur.

9. Pag. 162, 2, b. Ordinarii dicuntur ab *impedimento* voti, iure communi, dispensare posse. Id sane restringendum est ad vota non reservata. Sed neque tunc formaliter ab impedimento dispensant; sed, sublato *voto* propter iustam causam, ipsum *impedimentum* cessat potius quam dispensatur.

10. Non semel principium possessionis etiam extra materiam iustitiae commutativae appellatur (V. g. pag. 184). Nostra sententia, principium istud in sola materia iustitiae locum habet.

11. Pag. 191, e. f. ss. Inter plura valde scitu utilia, quae cl. Professor hic congregavit, praecipue de causis dispensandi, quaedam tamen minus nobis probantur. V. g. e praesenti iure, undenam demonstres *necessitatem* declarandi consanguinitatem vel affinitatem esse in

gradu aequali vel inaequali; monendi S. Paenitentiariam, si concurrant impedimenta publica et occulta, postulatam etiam esse dispensationem ab impedimentis publicis? Nimis generaliter (194, 11) pronuntiatur dispensationis valorem subreptione vel obreptione non affici. Suspicamur hic mendum typographicum, cum auctor nos remittat ad § 29, n. 1 ad finem, ubi res bene proponitur.

Typographicam exsecutionem laudavimus quidem; arbitramur tamen suadendum esse ut in proxima editione textus maior et minor distinguantur, et in summis paginis ponatur § quae versatur, vel apponantur numeri continua serie.

III. *Supplenda.* 1. Habenturne nuptiae vere condicionatae; vel quomodo explicatur efficacia consensus absoluti in alteras nuptias, pendente condicione, celebratas? Velimus ut de re ista disputata auctor mentem suam, tam dignam consideratione, aperiat.

2. Regula de obreptione et surreptione in dispensatione ab impedimentis minoris gradus, caditne etiam in dispensationes quas episcopus vi quinquennalium dederit? Et quid iuris, si Antistes fraudis conscius noverit causam dispensandi abesse?

3. Plenius tractari potuit quaestio de usu matrimonii dubii, v. g. si duo matrimonia dubia successive celebrata fuerint?

4. Quod dicitur de iure contrahendi, quando impotentia non constat, valetne etiam de impotentia relativa?

5. Omittitur haec gravis quaestio de valore matrimonii quod nunc contrahatur, cum impedimento certo, quod Superior insciis partibus dispensaverit.

6. Dicendum fuit utrum mentio delegationis Apostolicae sit necne facienda ad valorem (pag. 199, 4 et 202, 7).

Ipsis nostris animadversionibus demonstrasse arbitramur quanto pretio opus cl. Ds. Triebs habeamus; quanta persuasione eidem plausus et successus auspicemur; et quanta fiducia lumen a scientia et prudentia cl. Professoris postulemus et exspectemus.

A. Vermeersch, S. I.

Dr. NIKOLAUS PAULUS. — **Geschichte des Ablasses im Mittelalter.** II B^d. *Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts*; III B^d. *Am Ausgang des Mittelalters.* — Paderborn, Schöningh, 1923, 2 vol. in-8°, 264 u. xii-560 pag.

En, Amice Lector, tibi exhibetur tomus alter et tertius operis tibi maxime commendandi, quippe quod in omni bibliotheca theologi apologetici vel moralis aut canonistae locum sibi paratum invenire debeat.

Quam plurima enim scientiae apologeticae, morali et canonicae subsidia praebet. Quod satis superque demonstraverimus, si in pauca contrahamus quae in utroque volumine tractantur. Itaque:

Tomus secundus a sectione incipit qua summatim referuntur rationes agendi, circa indulgentias, Summorum Pontificum ab Honorio III (1216) ad Clementem VI inclusive (1342-1352); varia eorum liberalitas, una cum mentione indulgentiarum apocrypharum. Praecipue autem indulgentiae eleemosynis et visitationibus ecclesiarum annexae memorantur. — In sequenti sectione, fusius agitur de indulgentiis cruciatorum. Ordine discimus quaenam bella hoc nomine intellegerentur, quaenam indulgentiae darentur; quo pacto promissa personalis participatio in pecuniariam obligationem converteretur; quaenam indulgentiae eleemosynas pro cruciata directe remunerarentur; quaenam personae (praeter milites et donatores) indulgentias istas lucrari possent; quomodo saeculo XIII indulgentiae communicarentur. Ad usus apologeticos maxime refert attendere ad octo postremas istius sectionis paginas, quibus ex ipsis coaevis contionibus conceptus indulgentiae cruciatae colligitur. — In sectione XIII, quae proxime sequitur, docemur quo pacto, in concedendis indulgentiis se gesserint tunc temporis episcopi Europae, potissimum Germaniae. Praeter plura particularia, digna attentione, attingitur ibi controversia de potestate episcoporum et metropolitarum. Notabiles sunt concessiones distinctae pro peccatis mortalibus et venialibus.

Specialiter utilis est sectio XV, ubi cum magno eruditionis apparatu interpretatio proponitur variarum formularum quae non uni errori locum dare potuerunt. Explicatio simul declarat varias usus praesentis indulgentias: septem annorum et totidem quadragenarum; orationis *Sacrosanctae* et *Obsecro Te* (post missam). — Sectio XVI eruditam dissertationem continet de indulgentia iubilaei, de anteriore vocis usu, et de primis iubilaei fatis. — In sectione XVII, occurrunt historica de iurisdictione sacramentali in medio aevo, et varia privilegia quibus plenaria indulgentia per confessarium obtineri poterat. — Valde utilis sectio XVIII nos de origine et significatione instruit formulae indulgentiae a culpa et poena. — Sectio XIX nobis varia stadia exponit quibus ad indulgentiam in articulo mortis perventum est.

Plurimum iuvabit legere sectionem XX, de origine indulgentiae defunctis applicabilis, ubi demonstratur quomodo ex usu populi et moribus, usus indulgentias concedendi defunctis applicabiles natus sit. — Sectio XXI agit de thesauro Ecclesiae, de prima origine explicationis indulgentiarum per thesaurum Ecclesiae, ad componendas indulgentias

cum doctrina S. Augustini de necessaria peccatorum expiatione. Dum controversiae memorantur, simul varias sententias novimus de ipsis divitiis quibus thesaurus iste conflatur. — In sectione XXII, postquam varia nomina indulgentiarum recensuit, cl. auctor breviter declarat quaenam et quot poenae per indulgentias remitterentur. Legere proderit controversiam de indulgentiae plenariae et partialis significatione.

In sectione XXIII, satis breviter, immo, nostra sententia nimis breviter, agitur de subiecto indulgentiarum et de condicionibus requisitis ad eas acquirendas. — Praeclara sectione XXIV fuse disseritur de operibus quibus indulgentiae annexae erant: sic luculenter ostenditur quantum per indulgentias cultus civilis profecerit. — In sectione XXV, late agitur de collectionibus eleemosynarum quae cum indulgentiis conectebantur, et de decretis latis ad praecavendos vel amputandos abusus. — Lectoribus gratissimum erit e scientia auctoris ediscere quid sentiendum sit de non paucis celebribus sed non authenticis indulgentiis. Praecipue notanda veniunt quae habet de indulgentiis locorum sanctorum, de origine indulgentiae Portiunculae, de indulgentia sabbatina. — Ultima sectio adversariis et impugnatoribus indulgentiarum opponit sanctos qui indulgentias maximo pretio habuerunt, praeter auctoritatem Conciliorum, Pontificum, complurium theologorum et canonistarum.

Hactenus de tomo II. De tomo III brevius dicere satis erit. Huic tomo praescribitur praefatio qua propositum auctoris declaratur, ac simul de magnifica copia indicationum quae in hoc volumine collectae sunt instruimur. Auctor enim indubitanter asserit se plene nos informaturum esse de omnibus scriptis quae de indulgentiis ante 1517 publici iuris facta sunt, nec quidquam notabile a se omissum esse de nondum editis indulgentiarum scriptis quae in hactenus vulgatis manuscriptorum catalogis recensentur. Hoc autem fuit auctoris propositum, ut narraret quomodo ratio indulgentiae iam anno 1350 substantialiter perfecta, theoretice et practice usque ad Lutherum completa fuerit. Ideo theologos, canonistas, contionatores et libros devotionis successive interrogat de modo quo indulgentias intellexerint; subinde genere varias indulgentias erudite perlustrat; tum nos docet quaenam relatio inter indulgentiam et sacramentum paenitentiae intercedat, quid moraliter unanimis doctrina de natura et condicionibus indulgentiae tunc temporis habeat et quaenam opera indulgentiis ditata sint. Peculiariter agit de pecuniis per indulgentias conquisitis. Inde divertit ad abusus denuntiandos qui in praxi orti sunt. Conexa quoque refert

cum concessionibus privilegia, v. g. compositiones pro rebus incertis, commutationes votorum, mitigationes abstinentiae, participationem bonorum operum. — Demum, postquam auctor eos qui tunc indulgentiis contrarii fuerint memoravit, ipse, apologetica sectione de religiosis et moralibus indulgentiarum consectariis, in qua auctoritatibus potissimum nititur, concludit opus vere aureum, spiritu catholico eruditissime scriptum, quo de scientia et de solida pietate optime meritus est.

Ut tamen, pro usu recepto, pauca desiderata adiungamus, optimum duxerimus, ne lector rerum abundantia obruatur vel fatigetur, si singulis sectionibus summaria apponantur. Omissam quaestionem de origine potestatis episcoporum in indulgentiis (utrum nativa sit an derivata a Pontificia concessione) tractatam velimus. De proportione requisita inter praescripta opera et indulgentiam A. non videtur nobis solita perspicuitate et accuratione dixisse. Ceterum postrema sectio tomi II aliquantisper ieiuna a nobis existimatur. His votis in altera editione, quam proximam speramus, facile satisfiet. A. Vermeersch S. I.

JOSEPH MAUSBACH. — **Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre.** («Der katholische Gedanke», 10. Bd.). — München-Rom, Theatiner Verlag, 1925, 162 S.

Diese Festgabe zum Thomasjubiläum beschäftigt sich mit einer Reihe von interessanten Fragen der Ethik, so die erste Abhandlung mit der Wichtigkeit der Verankerung der Ethik in der Gotteslehre, die zweite mit der von Thomas erstmals gelungenen wissenschaftlichen Harmonisierung von Natur und Uebernatur. Die letzte stellt im Sinn des Heiligen die Vermehrung der Liebe als zentrale Wirkung der hl. Kommunion dar. Besonders aktuelle Probleme rollen die beiden andern Aufsätze auf.

«*Streben und Erkennen*» ist das erste. Man kann insofern sagen, dass ein Streben dem Erkennen vorhergeht, als der appetitus naturalis, die unbewusste Tendenz, es tut, und auch körperliche Lust und Unlust sich ohne voranleuchtende Erkenntnis aufdrängt. Dadurch dass Lust und Schmerz die Seele veranlassen, nach der Ursache dieser Gefühle zu fragen, ist die Brücke hergestellt zum eigentlichen Streben und Wollem; es erhält so sein vorgestelltes Motiv, den bewusst erfassten Gegenstand. Das braucht jedoch keineswegs in einem Werturteil zu sein; eine Vorstellung oder ein Wertgedanke genügt. Praktisch fällt das mit dem zusammen, was neuere Philosophen: Wertgefühl nennen. Ebensowenig müssen die Werte schon existieren; ihr ideales

Sein genügt, den Willen zu ergreifen, wenn man nicht, wie Kant, Begriffe als leere Formen ansieht. Die vorgetragene Lehre ist nicht als einseitiger Intellektualismus zu beurteilen, da auch so die liebende und tätige Aufnahme des Objekts vor der erkennenden die Hauptsache ist, und da nicht geleugnet wird, dass die Einstellung des Gemütes auf einen Wert den Geistesblick schärft für neues, tieferes Durchdringen.

« *Intensität des Wollens* » ist das zweite Problem. P. Lindworsky S. I. hat es in seinen psychologischen Untersuchungen (*Der Wille*, 1919) neuerdings zur Diskussion gestellt. Thomas und die Scholastik unterscheiden, so führt nun Mausbach aus, eine doppelte Bestimmtheit des Wollens, die eine « secundum aestimationem » d. i. nach dem Werturteil, oder, im weitern Sinn, nach dem Wertgefühl, die andere « secundum intensionem ». Jene hängt vom Objekt, diese von der Kraft des Wollenden ab. Grössere Intensität hat ihren Grund in der tiefern Verwurzelung des Aktes im Subjekt. Besonders klar zeigt sich bei der Gottesliebe, wie bei gleichbleibender Wertschätzung die Intensität verschiedene Grade zulässt; ähnlich bei der Nächstenliebe, wenn wir einem religiös höherstehenden Menschen verdientermassen eine *höhere* Seligkeit wünschen, einem dem eigenen Ich näher stehenden aber die Seligkeit *inniger* wünschen. Zu dieser guten Erklärung und Begründung der Intensität des Wollens fügt Mausbach noch eine zweite. Er fasst sie als ein Schätzen des Akts gegenüber dem des Objekts, ein Wohlgefallen, eine Freude am Wollen selbst. Das lässt sich aber nach den angeführten Texten nur schwer aus Thomas herauslesen und unterscheidet sich vor allem psychologisch nicht vom Wohlgefallen am Objekt; dieses ist hier nur ein besonderes, eben der Akt des Wollens.

In der gleichen Linie liegt die Frage, ob es eine bleibende Richtung oder einen Habitus des Willens gebe. Von Thomas wird sie natürlich bejaht, da er ja in den Tugenden und Lastern eine ganze Reihe solcher Habitus kennt. Es ist auch nicht einzusehen, fügt Mausbach hinzu, warum dem Wollen versagt sein soll, was dem Erkennen zukommt. Ausserdem ist es überaus nützlich, wenn der Wille sich nicht in jedem einzelnen Akt ganz von Neuem auf das Gute hinrichten muss, sondern mit der Zeit eine innere Neigung zu ihm erhält. Dabei stehen Habitus und Intensität in der Wechselwirkung, dass die Intensität des Aktes die Bildung des Habitus begünstigt, der Habitus die Intensität des Aktes, seine Sicherheit, Leichtigkeit, Ungehemmtheit, Freude steigert. Dieser Auffassung entspricht, dass nach Thomas die Vollkommenheit der Liebe nicht einfach objektbestimmt ist, also durch die Richt-

ung auf das höchste Gut, sondern ebenso aktbestimmt, durch möglichst ausgedehntes aktives Lieben. Das heisst aber: « Nach Thomas liegt das Wachstum auch des Habitus der Liebe nicht in der Linie der Motivwirkung, sondern in der vollen Willenserschliessung ». — Das ist ein beachtenswerter Beitrag zur Willenspsychologie und einem ihrer zentralen Probleme. E. RAITZ v. FRENTZ S. I.

KARL RICHSTAETTER S. I. — **Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters** nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt mit 18 Tafeln altdeutscher Herz-Jesu-Bilder. 2e Auflage. — München, Kösel u. Pustet, 1924, in-8°, 410 pag. Mk. 8,50.

Voici un livre réconfortant. Trop de fidèles sont encore portés à croire que la dévotion au Sacré-Cœur est née tout entière au XVIIme siècle des révélations faites à la voyante de Paray-le-Monial et cette opinion gêne souvent leur piété. Sans doute, le P. R. le proclame bien haut, par ces révélations providentielles la dévotion au Cœur de Jésus s'est trouvée renouvelée, précisée, complétée, enrichie. C'est à ces révélations qu'elle doit notamment cet aspect, peut-être le plus touchant et le plus séduisant de son caractère, d'être une dévotion de réparation et son union intime à la dévotion envers la sainte Eucharistie. Mais sa naissance remonte cependant bien plus haut, puisqu'elle est presque voisine des origines mêmes de l'Eglise. Déjà on en distingue des lueurs dans les œuvres de Justin, d'Origène, d'Augustin lui-même.

L'ouvrage du P. R. retrace toute l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur en pays allemand. Elle y fleurit de pair avec les manifestations de la vie mystique, si vigoureuse et intense surtout de 1250 à 1350, du temps des Gertrude et des Mechtilde, d'Albert le Grand et de Tauler. Le siècle et demi suivant en marque la pleine maturité. Ludolphe de Saxe, Ruysbroeck et ses disciples, Thomas a Kempis, Jean de Capistran, Lidwine de Schiedam, Nicolas de Flue en sont les principaux témoins.

Le XVIme siècle ne se contente pas de recueillir ce grandiose héritage, il l'enrichit encore, en fait valoir les inépuisables richesses de vie spirituelle. La dévotion au Cœur de Jésus n'est pas seulement un boulevard contre les assauts du protestantisme mais on peut dire que d'Allemagne elle a rayonné dans toute l'Europe, grâce surtout aux œuvres de Sainte Gertrude et de Sainte Mechtilde.

Le XVIIIme siècle n'aurait pas été ce qu'il fut en Allemagne, comme ailleurs, si la dévotion au Sacré-Cœur eût continué d'éclairer et de réchauffer la piété des fidèles. Malheureusement, le P. R. en fait l'aveu,

cette précieuse dévotion s'éteignit alors presque tout à fait. L'Allemagne, comme les autres pays, doit aux révélations de Paray d'avoir vu ce grand brasier de vie spirituelle se rallumer. En quelques pages l'auteur compare entre elles l'ancienne dévotion allemande et la nouvelle. Ce parallèle est excellent. Il intéresse autant la théologie de la dévotion que son histoire. L'ouvrage du P. R. utilise une masse vraiment imposante de documents imprimés et manuscrits. Son exégèse est sobre et respectueuse des textes. Il n'y a d'ailleurs qu'à les laisser parler.

J. M. Hanssens S. I.

GUIDO BONDATTI O. F. M. — **Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento.** — Assisi, Tip. Porziuncola, 1924, in-8°, XI-132 pag. L. 12.

Nella prima metà del secolo XIII si andava diffondendo più o meno palesemente la dottrina e molto più le profezie di colui che Dante chiama nel *Paradiso*, XII

« il calavrese abate Giovacchino
di spirito profetico dotato ».

E tali dottrine e profezie furono trascritte, commentate e travisate con incredibili esagerazioni da varii frati, specialmente francescani, e poi sparse tra il popolo; sicchè si aspettava con ansia da tutti l'anno 1260, in cui secondo Gioacchino doveva riformarsi il mondo cristiano. Prima di quell'anno però nella Università di Parigi, mentre fiorivano mirabilmente gli studi teologici e filosofici, quando la Scolastica era al suo apogeo, si sollevò una fiera tempesta, durata molti anni, che turbò la pace degli studi non solo in quella città, ma in quasi tutta la cristianità. I maestri della Sorbona, gelosi della grande autorità e fama che andavano acquistando i due nuovi Ordini Mendicanti di S. Domenico e di S. Francesco, volevano a questi interdire il diritto dell'insegnamento; e tra gli altri argomenti addussero il pretesto che quei religiosi professavano gli errori di Gioacchino Abate di S. Fiora. Ciò porse occasione ai due grandi luminari della Scolastica S. Tommaso e S. Bonaventura di comporre gli ammirati opuscoli, con cui difendevano trionfalmente la professione della povertà religiosa, e il diritto d'insegnare pubblicamente la teologia e la filosofia; e in pari tempo riprovavano con forti espressioni le dottrine errate dell'Abate calabrese.

Questa causa esaminata e discussa da una commissione cardinalizia nominata dal Pontefice Alessandro IV fu decisa negli anni 1255

e 1256, con la condanna di coloro che avevano perseguitato e calunniato i due Ordini Mendicanti, e con la condanna di alcuni commenti alle dottrine di Gioacchino.

Ad illustrare queste controversie, e specialmente per mostrare che ben poca fu la infiltrazione delle idee di Gioacchino nell'Ordine francescano, l'egregio Autore si è ingegnato in questa opera, che sarà molto utile per la ricca bibliografia sull'argomento.

A. Basile S. I.

HENRI STROHL. — **L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520.** (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, fasc. 9). — Strasbourg, Istra, 1924, in-8°, 424 pag. Fr. 18.

On se souvient que M. Strohl a publié en 1922 un volume intitulé : *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*. Celui-ci en forme le complément. Sous un rapport il est moins important ; car, d'après le système de M. Strohl, le réformateur allemand aurait découvert en 1513 déjà sa doctrine capitale, celle de la justification, c'est-à-dire de la non-imputation, par la foi seule et par la foi-confiance, dont découlent toutes ses autres idées. Mais, d'autre part, c'est entre 1515 et 1520 que Luther jette le masque. C'est alors qu'il affiche ses thèses sur les indulgences (1517). C'est alors qu'il développe ses conceptions sur l'Eglise et les sacrements. C'est alors qu'il est condamné par le pape Léon X (1520). C'est alors qu'il lance ses « premiers grands écrits de réforme : « *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, *La captivité de Babylone et la liberté de l'homme chrétien*. Aussi ce volume compte-t-il 424 pages tandis qu'il n'y en avait que 174 dans le précédent.

Le point de vue paraît également différer. Dans *L'Evolution religieuse*, M. Strohl a exposé surtout les théories émises par des catholiques ou des protestants pour expliquer le changement religieux chez Luther. Dans *L'Epanouissement*, au contraire, il s'attache non plus à résumer et à critiquer des ouvrages récents, mais à nous faire connaître des œuvres de Luther.

On comprendra sans peine cette différence de point de vue. En effet si les historiens ne sont guère d'accord quand il s'agit de la découverte de la justification luthérienne, tous reconnaissent que l'ecclésiologie du novateur n'a commencé à se former qu'après 1517, à la

suite de l'opposition de l'Eglise et des théologiens orthodoxes, en particulier de la dispute de Leipzig de 1518. Quant à sa théorie sacramentaire, elle découle, de son côté, de ses théories sur la justification et l'Eglise.

Ce qui fait particulièrement le prix de ce second volume c'est, me semble-t-il, qu'on y trouve de bons résumés de certains ouvrages de Luther, comme des trois dont nous avons transcrit les titres plus haut, et plus encore du fameux commentaire sur l'Epître aux Romains de 1515. M. Strohl traduit de longs et suggestifs passages de ce morceau si important pour connaître la mentalité de Luther avant la querelle des indulgences. Il traduit également et commente d'une manière très remarquable les 95 thèses affichées à Wittemberg. Je dois avouer que ces passages m'ont fait mieux voir le lien qui existe entre ces propositions et m'a fait mieux comprendre aussi tout ce qu'elles contenaient de contraire à la doctrine de l'Eglise.

Ces louanges données à l'auteur, il me faut bien reconnaître maintenant que ce second volume, diffère encore du premier par le manque de sérénité. Il se présente comme une véritable apologie de Luther. Convaincu que le moine augustin est dans le vrai, M. Strohl plaide cependant les circonstances atténuantes envers ceux — c'est notre cas — qui sont convaincus qu'il est dans l'erreur.

« Bien plus le principe de la scolastique franciscaine *affectus praecedit intellectum*, selon lequel il faut aimer pour comprendre, n'est jamais plus vrai qu'en face d'une personnalité de ce genre. C'est pourquoi il faut beaucoup pardonner aux adversaires de son œuvre, qui ne voient en lui que le fléau de Dieu qui a provoqué le schisme d'Occident. Malgré tous leurs efforts d'apporter à l'étude de sa pensée l'impartialité du savant ou même une sympathie méthodique, ils ne parviennent pas à saisir les mobiles d'une activité dont ils ne peuvent que déplorer les effets (pag. 417). Cette impartialité du savant, nous ne l'avons pas... soit! Mais M. Strohl l'a-t-il vraiment, lui?

L'a-t-il quand il ne voit dans toute l'attitude de Léon X vis à-vis de Luther qu'une question de gros sous?

J'avoue ne pas être convaincu par la seule affirmation de M. Strohl de la vérité de phrases de ce genre: « Luther lui-même apparaît comme un homme entièrement conscient de son immense responsabilité. Il veut servir la chrétienté et fait tous les efforts imaginables pour empêcher une rupture définitive et irrémédiable avec l'organisation traditionnelle de la vie chrétienne... Avec une conscience et un courage qui ne défaillent jamais, il suit son inspiration et ne recule

pas même quand il voit au bout de son chemin la croix ». Il fait tous les efforts pour empêcher une rupture définitive... Oui, comme fait l'homme qui dit à un autre: « Restons amis... Mais reconnaissez que tous les torts jusqu'ici ont été de votre côté ». Car Luther écrivait au Pape: « Qui pense autrement que moi, se trompe et ne me comprend pas ».

Combien est plus sûre la position des catholiques que celle de M. Strohl. Lui reçoit de Luther la déclaration d'infaillibilité que nous venons de transcrire, et il la souscrit: nous la recevons de l'Eglise, fondée par le Christ et bâtie sur Pierre, et nous la souscrivons.

Mais nous pardonnerons à M. Strohl de n'avoir pas toujours été objectif et de nous avoir accusés de ne pouvoir l'être, et nous nous servirons de ce qu'il y a de très bon dans son livre.

E. DE MOREAU S. I.

ANASTASE VAN DEN WYNGAERT O. F. M. — **Jean de Mont-Corvin O. F. M. premier évêque de Khanbaliq (Pe-King) 1247-1328.** — Lille, Desclée, 1924, in-8°, 56 pag.

L'auteur, très au courant de la bibliographie de son sujet, nous raconte ce qu'on sait de Mont-Corvin, c'est à dire assez peu de chose. Envoyé par le pape Nicolas IV en Arménie, en Perse et dans l'empire de Cathay (Chine) en 1289, il travailla près de 40 ans à l'évangélisation de ce dernier pays soumis aux Mongols. Presque toutes les religions s'y rencontraient, sauf la catholique. Il y opéra de nombreuses conversions, surtout parmi les païens. Les Nestoriens furent pour lui de terribles adversaires mais il jouit heureusement de la protection des khans. Clément V nomma Jean archevêque de Khambaliq avec sept suffragants. Mais cette belle mission ne survécut guère à Mont-Corvin. Parmi les causes de sa ruine il faut mentionner la peste noire qui décima les Franciscains d'Europe et, à partir de 1368, l'avènement de la dynastie tartare des Ming, qui n'ont plus de relations avec l'Europe.

EDOUARD DE MOREAU S. I.

JACQUES MARITAIN. — **Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre** (Bibl. franç. de philosophie). — Paris, Nouv. Libr. Nationale, 1924, in-12°, 378 pag. Fr. 14,50.

Dans les papiers laissés par le regretté P. Geny nous avons trouvé le brouillon du présent compte-rendu. Nous le publions tel que nous avons pu le déchiffrer. Plus d'un lecteur pensera qu'il constitue comme

un rappel des idées les plus chères au P. Geny, une sorte de testament philosophique.

Les *Réflexions sur l'intelligence* de M. J. Maritain sont un recueil d'études composées à l'occasion de quelques débats contemporains. Elles sont toutes animées d'un même esprit et tendent à un même but : il s'agit de travailler à la restauration philosophique en faisant connaître et aimer la métaphysique thomiste de l'intelligence. Cette métaphysique, à la fois humble et sublime, se met docilement à l'école de l'objet, de la chose en soi, déjà atteinte en quelque manière par le sens et rendu intelligible par la lumière propre de l'esprit ; elle exploite ensuite cette connaissance, la moyennant en jugements et raisonnements qui reconstruisent peu à peu le réel au dedans de l'esprit.

A vrai dire, le présent ouvrage, comme les précédents du même auteur, *Téonas, Antimoderne*, est plus polémique que constructif. S'il rappelle presque toutes les grandes thèses de la métaphysique thomiste de l'intelligence en des formules à la fois claires, pleines et profondes, que les initiés lisent avec délices, s'il montre bien les points où les philosophies modernes dont il traite, ont abandonné le droit chemin, il ne propose pas aux regards la construction entière. M. Maritain réserve sans doute cette exposition pour les derniers volumes de son grand *Cours de Philosophie*. Mais quand les aurons-nous ? Et, en attendant, ces essais critiques font-ils assez estimer et aimer la cause qu'ils veulent servir ? Je me le demande.

Du moins nul lecteur averti ne niera la supériorité d'une philosophie qui possède des critères si fermes et si sûrs pour juger des controverses courantes. Et ceux qui connaissent cette philosophie, éprouvent un grand charme à la voir si habilement maniée, si brillamment mise en œuvre. Pour mon compte, après la lecture de ces 371 pages de texte fin et serré, je ne trouve pas une seule des thèses soutenues sur laquelle je puisse critiquer sérieusement l'auteur. Qu'il s'agisse de préciser le concept de vérité, de signaler et réfuter la fondamentale erreur idéaliste, de reviser le procès de l'intelligence, pour la partie qu'y a prise M. Blondel, de déterminer la valeur de l'apologétique de Pascal, d'apprécier à sa juste valeur le néo-réalisme américain et la théodicée à laquelle il a donné naissance, de situer dans la hiérarchie des sciences la Physique de la quantité issue de la révolution cartésienne et de montrer que la vraie Philosophie naturelle n'a rien à craindre de la théorie einsteinienne de la Relativité, ou de montrer comment le réalisme thomiste est bien mieux outillé que toute

autre philosophie pour exploiter l'énorme matériel de faits que fournit la science moderne, M. Maritain me paraît penser juste et dire bien.

J'aurais souhaité moins longues les pages qui traitent *De la Métaphysique des Physiciens* ou *De la simultanéité selon Einstein.* Mais ce luxe de détails et ces minutieuses discussions étaient peut-être nécessaires pour mieux faire voir que l'auteur parlait en connaissance de cause. Et puis certains développements p. ex. sur la vraie nature des théories physiques et sur le caractère *antigéométrique* des géométries non euclidiennes (pag. 255-258) sont des affirmations courageuses, qui n'ont pas encore été assez répétées.

Par contre je me serais attendu à trouver plus étoffées certaines parties de l'étude sur le Réalisme thomiste. Ce qui concerne les apports de la pensée moderne, par rapport aux positions thomistes, paraîtra un peu maigre. Mais en fait, y a-t-il autre chose à dire? On nous accuse souvent de ne pas assez estimer la philosophie moderne: on ferait mieux de nous indiquer ses véritables conquêtes; un essai d'inventaire méthodique causerait peut-être de dures déceptions. M. Maritain le dit très bien: il faut soigneusement distinguer « les directives spirituelles de la pensée moderne et les richesses matérielles que celle-ci met en œuvre » (pag. 291); ces dernières sont énormes et nous appelons de tous nos vœux le philosophe de génie qui les saura exploiter et insérer dans une forte synthèse; les premières sont, hélas! le plus souvent et sur les points les plus importants à répudier complètement par qui veut trouver la vérité. P. Geny.

A. STOECKLE. — **Zur Psychologie des Glaubenszweifels.** — Mergentheim, Ohlinger, 1922, in-8°, 80 S.

Das Büchlein behandelt in drei Abteilungen zuerst die psychologischen Quellen des Glaubenszweifels, intellektueller und emotioneller Art, innerseelische, Suggestion, Erziehung usw., dann nach einem kurzen zweiten Teil mit prinzipieller Würdigung des Zweifels als Quasi-Selbstzweck im dritten Teil die psychologisch entsprechenden Arten, den verschiedenartigen Wurzeln des Zweifels beizukommen. Im Gegensatz zu mancherlei « populären Psychologien » des Zweifels zeichnet sich das Büchlein aus durch wohltuende Sachlichkeit und Ruhe; zwar für weitere Kreise berechnet — demgemäss ohne wissenschaftlichen Apparat, dafür sehr klar und durchsichtig geschrieben — verrät es doch das zugrundeliegende ernste Studium und Durchdenken der einschlägigen psychologischen Fragen. Wenn wir in dieser Hinsicht für die

nächste Auflage eine Bitte stellen dürfen, wäre es die: statt der etwas einseitigen Berufung auf Krafft-Ebbing und auf Psychoanalyse würde engere Fühlungnahme mit der dem Verfasser viel kongenialeren Individualpsychologie Alfred Adlers oder Rudolf Allers wertvolle Ergänzung und Anregung bieten. ALEX. WILLWOLL S. I.

JOSÉ INGENIEROS, PROFESSOR AN DER UNIVERSITAET BUENOS AIRES. — **Prinzipien der biologischen psychologie.** Uebersetzung von JULIUS REINKING. — Leipzig, Meiner, 1922, in-8°, XII-397 pag.

A propos de cette version allemande d'un livre sud-américain, non dénué de mérite en son genre, qu'il nous suffise ici de rappeler, d'après M. Ingenieros lui-même, l'esprit dans lequel est conçu son exposé des « principes de la psychologie biologique ». Les réserves qui s'imposent, de notre côté, ressortiront d'elles-mêmes.

La psychologie, annonce-t-on dès l'Avant-propos, sera traitée — sans privilège — comme toute autre science positive. On étudiera la « formation naturelle des fonctions psychiques dans l'évolution des espèces biologiques, des sociétés humaines et enfin des individus » (pag. III). Les résultats de cette enquête permettront de constituer une « Psychologie génétique », ou « Psychogénèse », effaçant, entre la vie (végétative), la conscience et la pensée, les discontinuités apparentes, que quelques théoriciens cherchent à combler par des causes surnaturelles. Au total, il s'agit « d'arracher la psychologie à l'influence néfaste du verbalisme chaotique de la scolastique et du rationalisme » (pag. IV), pour l'insérer, à sa place, dans « le système général d'une philosophie vraiment scientifique, qui développe et contrôle incessamment ses hypothèses, en se réglant sur le rythme naturel de l'expérience » (pag. V).

Bref, la méthode préconisée par M. Ingenieros rejette à la fois l'expérimentalisme étroit des partisans du parallélisme psycho-physique et l'introspectionnisme imprécis des psychologies intuitionnistes. « Ni Wundt, ni Bergson » (pag. 390): c'est le mot de la fin; écrit hier, déjà il date. H. L.

Razón y Fé *en su XXV Aniversario 1901-1925.* Número extraordinario.

La benemérita revista ha obsequiado a sus lectores en el 25 aniversario de su fundación con esto grueso y esmerado número extraordinario.

Va encabezado con una carta del Romano Pontífice Pío XI, en la que Su Santidad recuerda complacido lo mucho que Razón y Fé ha

trabajado por la Iglesia en estos 25 años, y la alienta y bendice en sus proyectos.

Hemos leido con gusto cada uno de los artículos de este hermoso número, y cierto todos los trabajos merecen la consideración del lector. Con mucho gusto daríamos un análisis completo de todos ellos, pero como el espacio de qne disponemos no lo permite, condensaremos en breves palabras la idea desarrollada en cada uno de ellos.

El P. Pérez Goyena hace la reseña del origen y progreso de la Revista, ilustrada con la fotografía de sus escritores difuntos. A continuación estudia el P. Bover la curación del ciego de nacimiento (*S. Juan* IX), como prueba de la verdadera crítica que se descubre en los relatos evangélicos. Presenta el P. Noguer un interesante trabajo sobre las peripécias de la famosa carta apócrifa del Papa S. Clemente, incluida en el Decreto Graciano, en que se aboga por el comunismo. Sigue un excelente artículo del P. Restrepo, en que el erudito escritor da una ojeada sobre los puntos más salientes de la teoría e historia de la incipiente ciencia de la educación social. El P. Gil nos ofrece un rápido y esmerado recuento de los progresos del movimiento misional en España durante estos 25 años. Los aficionadas a estas materias leerán con mucho interés la idea general de la famosa escuela freudiana con una exposición crítica, elaborada por el P. Ugarte de Ercilla. Interesante en gran manera es el artículo del P. Galdós. Consiste en un juicio bibliográfico de la copia impresa de la importantísima traducción castellana de la Biblia, realizada en el primer tercio del siglo XV, y cuyo original posee la casa de Alba. Viene a continuación un estudio del P. Eguía Ruiz a cerca de las tendencias de la cultura española en los últimos 25 años, notando su falta de verdadero hispanismo, sobretado en determinados sectores. El P. Ogara nos ofrece un curioso artículo sobre las riquezas históricas de los papiros egipcios. Tambien es interesante el estudio del P. Bayle tocante al proceso sobre el curioso descubrimiento de bolas de plata en Méjico en tiempos de la colonia, con las ideas que de este hecho se desprenden. Con mucho provecho hemos leido el artículo del P. Vitoria acerca del desarrollo de los problemas químicos durante los primeros 25 años del siglo XX.

Deseamo de todo corazón a nuestra ilustre hermana Razón y Fé la celebración de muchos 25 aniversarios para bien de la Iglesia y gloria de la nación española. F. A.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N· B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, publ. sous la dir. de F. Cabrol. Fasc. publ. 1925: 66-69: Hérode-Impôts. Paris, Letouzey et Ané.

Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. sous la dir. de E. Amann. Fasc. publ. 1925: 65-69: Joachim de Flore-Latrie. Paris, Letouzey et Ané.

II. Periodica.

Periodica aliqua enumerantur, quae praeter II, 137, III, 145, IV, 158, V, 149, VI, 166 citata in elenchis nostris occurrunt.

Anal. Sacra Tarraconensia. Barcelona, Biblioteca Balmes.

Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. Düsseldorf, Schwann.

Divus Thomas. Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie. Freiburg i. Schw. Villa St. Hyacinth.

Ephemerides Theol. Lovanienses. Brugis, Beyaert.

Scholastik. Freiburg, Herder.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Bonal A., Institutiones Theologicae [n]. Parisiis 1925, Beauchesne. Vol. 6.

Seeberg R., Christliche Dogmatik. II. Bd. Die spezielle christliche Dogmatik: Das Böse und die sündige Menschheit, der Erlöser und sein Werk, die Erneuerung der Menschheit und die Gnadenordnung, die Vollendung der Menschheit und das ewige Gottesreich. Leipzig, Deichert. — Cf. Jelke: Theol. Literaturbl. 46 (1925) 293-297.

Specht Th., Lehrbuch der Dogmatik. 3. verb. Aufl. von G. L. Bauer. Regensburg, Manz. — Cf. v. Meurers: Past. Bon. 36 (1925) 394.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Bardenhewer O., Geschichte der Altkirchlichen Literatur. IV. Bd. Das 5. Jahrh. mit Einschluss der syr. Lit. des 4. Jahrh. Freiburg, Herder. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 563-564.

b. Quaestiones particulares.

Albi J. d', S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277. Paris, Giraudon. — Cf. J. de Dieu: Et. Francisc. 37 (1925) 553-554.

Bonwetsch G. N., Die Theologie des Irenäus. Gütersloh 1925, Bertelsmann, vii, 162 p.

Cerfaux L., La Gnose Simonienne. Nos principales sources: Rech. Sc. Rel., 15 (1925) 489-511.

Conc. Trid., Diariorum, Act., Epist. Tract. Nova Collectio t. IX act. p. vi. Freiburg, Herder. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 564-565; R. Michel: Rev. Hist. Eccl. 21 (1925) 628-631.

Delorme F., Fr. Richardi de Mediavilla, Quaestio disp. de Privilegio Martini Papae IV, nunc primum edita. Quaracchi 1925, xxiv, 100 p.

Draguet R., Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, Smeesters. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 575-576.

Eibl J., Augustin und die Patristik. München, Reinhardt. — Cf. Adam: Theol. Quart. 106 (1925) 161-162.

Faye E. de, Gnostique et Gnosticisme. 2. éd. augm. Paris 1923, Geuthner. 600 p.

id. Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Vol. I. Sa biographie et ses écrits. Paris, Leroux. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 567-570.

Feine P., Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testamentes. Leipzig 1925, Dörffling u. Franke. 152 p.

Heim K., Das Wesen des evangelischen Christentums. Leipzig 1925, Quelle u. Meyer. iv, 115 p.

Holmes, The Albigensian or Catharist Heresy. A Story and a study. London 1925, Williams. 138 p.

Janssens E., Vrai Thomisme et faux Thomisme. Liège, Quai Mativa. — Cf. Jean de Dieu: Et. Francisc. 37 (1925) 551-553.

Jean Ch. F., Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens. Paris 1925, Geuthner. 178 p.

Niederberger B., Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem. Paderborn. Schöningh. — Cf. Adam: Theol. Quart. 106 (1925) 159-161.

Pullan L., The Church of the Fathers. Being an outline of the history of the Church. London 1925, Rivingtons. 468 p. 12°.

Suys E., La sentence portée contre Priscillien: Rev. Hist. Eccl. 21 (1925) 530-538.

Weigl E., Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites. Kempten, Kösel-Pustet. — Cf. A. Landgraf: Theol. pr. Quart. 78 (1925) 858-859; G. Rolland: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 71-72.

V. Theologia Fundamentalis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Bainvel J. V., De Ecclesia Christi. Parisiis 1925, Beauchesne. VI, 244 p.

Dieckmann H., De Ecclesia, tract. hist.-dogmaticus: T. I. De Regno Dei, de Constitutione Ecclesiae. Friburgi, Herder. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 523-524.

Tanquerey A., De religione, de Christo legato, de Ecclesia, de fontibus revelationis. Tournai 1925, Desclée. XXXIV, 763 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Batiffol P., Le siège apostolique. Paris, Gabalda. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 515-516.

Bicklmair G., Urchristentum und katholische Kirche. — Innsbruck, Tyrolia. — Cf. L. de Raeymaeker: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 68-69.

Brunhes G., Christianisme et Catholicisme. Paris, Beauchesne. — Cf. J. Pollinger: Rev. Apol. 41 (1926) 425-430; J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 509-513.

Brunsmann J., Religion und Offenbarung. I. Bd. St. Gabriel bei Wien, Missionsdruckerei. — Cf. G. Reinhold: Theol. pr. Quart. 79 (1926) 218.

Brunner E., Philosophie und Offenbarung. Tübingen 1925, Mohr. 52 p.

Buysse P., Vers la foi catholique. t. I. L'Eglise de Jésus. Bruges, Desclée. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 513-515.

Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. — Cf. W. K. L. C.: Theology 11 (1925) 227-228.

Duplessy E., Apologétique. L. III. Démonstration du Catholicisme. Paris 1925, Bonne Presse. 516 p. 24°.

Line J., Inspiration and Modern Criticism. A Reconsideration of the Inspiration of the New Testament in the light of Modern Criticism. London 1925, Epworth. 144 p.

Michelitsch A., Elementa Apologeticae sive Theologiae Fundamentalis. Ed. III. emend. Graecii 1925, Styria.

Mozley J. K., The conception of the Church: Theology 11 (1925) 197-205.

Pacaud A., Le miracle d'après M. Brugère: Rev. Apol. 41 (1926) 298-307.

Poulpiquet A. de, L'Eglise Catholique. Paris, éd. de la Revue des Jeunes. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 504-509.

Saupels V., L'attitude de Martin V et d'Eugène IV à l'égard de la suprématie conciliaire: Vie Dioc. 14 (1925) 447-460.

Sawicki F., Die Wahrheit des Christentums.[7-8]. Paderborn 1924, Schöningh. x, 505 p.

Smith B., Is theism essential to religion?: Journ. of Rel. 5 (1925) 356-377.

Smith T. J., Studies in Criticism and Revelation. London 1925, Epworth. 240 p.

Van der Heeren A., Quomodo cum infallibilitate Apostolica S. Pauli componantur Act. XX, 25?: Coll. Brug. 25 (1925) 345-348.

Wolkonsky P. et Herbigny M. d', L'Eglise Orthodoxe Panukrainienne. (Coll. Or. Christ.) Roma, Ist. Orientale. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 517-519.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Janssens A., De H. Drievuldigheid. Twede herziene uitgaaf. Antwerpen, Standaard-boekhandel. — Cf. J. Bittremieux: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 70-71.

Pesch Chr., De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. ed. 5 et 6. Friburgi, Herder. — Cf. Adam: Theol. Quart. 106 (1925) 157-158; v. Meurers: Past. Bon. 36 (1925) 394-395.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Abrahams J., The glory of God. London 1925, Oxford Pr. 88 p.

Bittremieux J., Ideae divinae de possibilibus: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 57-62.

Fleischmann H., De processu in infinitum in causis efficientibus: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 5-28.

Gaudel A., Où en est le problème du salut des infidèles: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 670-696.

Holtum G. de, S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate: Xenia Thomistica 2 (1925) 65-96.

Joret, La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin. Bruges 1923, Desclée. VII, 312 p. 16°.

Martin R., Pour Saint Thomas et les Thomistes et contre le R. P. Stufler S. I.: Rev. Thom. 8 (1925) 567-578.

Nötscher F., « Das Angesicht Gottes schauen » nach biblischer und babylonischer Auffassung. Würzburg, Becker. — Cf. Riessler: Theol. Quart. 106 (1925) 140-141.

Pies P. R., Die Heilsfrage der Heiden. Aachen 1925, Xaverius-Verlag. 196 p.

Van Crombrugghe C., De divinae Providentiae secundum Vetus Testamentum doctrina: Coll. Gand. 12 (1925) 190-196.

Volz P., Das Dämonische in Jahwe. Tübingen, Mohr. — Cf. Riessler: Theol. Quart. 106 (1925) 137-138.

2. *De Deo Trino.*

Choppin L., La Trinité chez les Pères Apostoliques. Lille 1925, Desclée. 143 p. 12°.

Stohr A., Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. I. Die wissenschaftliche Trinitätslehre. Münster, Aschendorff. — Cf. H. Lamiroy: Rev. Hist. Eccl. 21 (1925) 601-602.

id. Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts: Theol. Quart. 106 (1925) 113-135.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Creatio.*

Rovira J., Cosmogonies orientals comparades amb la Mosaica. Enuma Elis o poema babilonic de la creación: Anal. Sacra Tarrac. 1 (1925) 177-224.

2. *Homo.*

Drexel A., Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung. Innsbruck 1925, Rauch. IV, 81 p.

Janssens A., De Rationibus Seminalibus ad mentem S. Augustini: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 29-32.

Lépicier A. M., Quanti facienda sit pro philosophica et theologica veritate dilucidanda S. Thomae Aquinatis doctrina de anima humana tamquam forma substantiali corporis: Xenia Thomistica 2 (1925) 97-117.

Livingstone Th., The scholastics and evolution: Eccl. Rev. 78 (1925) 472-481.

Mulders A., Wat leerde het concilie van Vienne omtrent de menschelijke Ziel?: Ned. Kath. Stem. 25 (1925) 229-238.

Stange C., Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh 1925, Bertelsmann. 144 p.

3. *Angeli.*

Lamiroy H., De intellectu et voluntate angelica: Coll. Brug. 25 (1925) 348-354.

id. De ambitu cognitionis angelicae: ibid. 25 (1925) 379-384.

id. De modo cognitionis angelicae naturali: ibid. 25 (1925) 430-439.

4. *Elevatio.*

Harper E., Individualizing sin and the sinner. II. Treatment: Journ. of Rel. 5 (1925) 397-418.

Wymann H., The supernatural origin of our race: Eccl. Rev. 78 (1925) 397-418.

VIII. De Verbo Incarnato.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Cave S., The doctrine of the Person of Christ. London 1925, Duckworth. 259 p.

Dalmau J., De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam. Barcinone, Typ. cath. Casals. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 576-577.

Dürr L., Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Berlin 1925, Schwetschke. xvi, 161 p.

Klausner J., Jesus of Nazareth: His life, times and teaching. Transl. from the original Hebrew by H. Dawby. London 1925, Allen. 434 p.

Lepin M., Jésus-Christ. Sa vie et son œuvre [6]. Paris 1925, Beauchesne 270 p.

Pully H. de, La divinité de Jésus-Christ. Paris 1925, Beauchesne. 115 p.

Rose D., About Jesus, Studies in the life and teaching of Christ. London 1925, Nisbet. 194 p.

Tual M., Jésus Christ, son propre apologiste. Paris, Gigord. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 574-575.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Freese N. F., Die Versuchlichkeit Jesu: Theol. Stud. und Kritiken (1925) 313-318.

Gull C., Der Glaube Jesu und die Autosuggestion. Eine vergleichende Betrachtung. Zürich 1925, Gutzwiller. iv, 126 p.

Jouassard J., L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 609-623.

Szabo S., De scientia beata Christi commentatio theologica: Xenia Thomistica 2 (1925) 349-491.

3. *De opere Christi.*

Dumoutet E., Le crucifiement de N. S. (Une hypothèse de Sir Frazer): Rev. Apol. 41 (1926) 311-317.

Guillaume A., The servant poems in the Deutero-Isaiah: Theology 11 (1925) 254-263. 309-319.

Koppelmann W., Der Erlösungs- u. Heilsgedanke von freisinnig-protestantischen Standpunkte aus. Haarlem 1925, Erven F. Bohn. x, 182 p.

Le Bec, The death of the Cross. A physiological study of the Passion of Our Lord Jesus Christ: Cath. Medical Guardian 3 (1925) 126-132.

Médebielle A., L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Vol. I. L'Ancien Test. Rome, Inst. Bibl. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 577-578.

Rivière J., La doctrine de la Rédemption au Concile de Trente. Bull. litt. Eccl. 26 (1925) 260-278.

Rivière J., Sur la doctrine marcionite de la Rédemption: Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 635-642.

Snowden P. L., Martyr of Sacrifice: Theology 11 (1925) 343-344.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

B. L., De Mediationis B. Mariae Virginis existentia, modo ac fundamentis: Coll. Nam. 19 (1925) 142-154.

id. De universalitate Mediationis B. Mariae V. et de gradu certitudinis qui ei competit: ibid. 239-247.

Bover J. M., S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. Mariae Virginis egregius propugnator: Anal. Sacra Tarrac. 1 (1925) 227-241.

id. B. V. Maria, hominum Co-redemptrix: Greg. 6 (1925) 537-569.

Fabijan J., Marija srednica vseh milosti (De Maria mediatrice omnium gratiarum). Bogoslovni Vestnik (1925) 119-143. 193-216.

Hugon E., S. Thomae doctrina de B. Maria Virgine mediatrice omnium gratiarum: Xenia Thomistica 2 (1925) 531-540.

Minges P., Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariae: Theol. pr. Quart. 78 (1925) 546-557.

O' Malley A., Mediatrix omnium gratiarum: Eccl. Rev. 73 (1925) 225-230.

Sales M., De mediatione universali B. Virginis Mariae in distributione gratiarum: Div. Thom. (Plac.) 28 (1925) 453-478.

Schüth F., Mediatrix. Eine mariologische Frage. Innsbruck 1925, Marianischer Verlag. 354 p.

Wilson L. M., The tree of Knowledge of Good and Evil and the Virgin Birth explained. London 1925, Daniel. 64 p.

5. *De cultu Sanctorum.*

Selwyn E. G., The prayers of the Saints: Theology 11 (1925) 241-245.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De gratia sanctificante.*

Gardeil A., L'âme, sujet récepteur de la grâce: Rev. Thom. Nouv. sér. 8 (1925) 534-557.

id. L'âme en tant que sujet récepteur de la grâce. — La nature rationnelle informe et la puissance obédientielle au surnaturel selon Saint Augustin. Rev. Thom. Nouv. sér. 8 (1925) 417-433.

Mitterer A., Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre: Zts. f. kath. Theol. 49 (1925) 529-566.

Rückert H., Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil. Bonn 1925, Marcus u. Weber. VIII, 281 p. — Cf. J. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 49 (1925) 577-582.

Van Crombrugghe C., De augmento gratiae sanctificantis: Coll. Gand. 12 (1925) 115-117.

id. De unione fidelium cum Christo, quid doceat S. Paulus: Coll. Gand. 12 (1925) 138-141.

2. *De gratia habituali.*

Garrigou-Lagrange R., La grâce efficace et les actes salutaires faciles: Rev. Thom. Nouv. sér. 8 (1925) 558-566.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Houtepen L., De homogene ontwjkkeling der katholieke geloofsleer: Ons Geloof 11 (1925) 351-359. 401-408.

Lenoir V., L'évolution homogène du dogme catholique: Rev. Apol. 41 (1925) 67-84.

Marín-Sola F., La evolución homogénea del dogma Católico. Madrid, Ciencia Tom. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 15 (1925) 565-567.

Roessingh K. H., Der irrationale Charakter der Glaubensgewissheit: Nieuw theol. Tijdskr. 14 (1925) 143-150. — Cf. Fritzsche: Theol. Literaturbl. 46 (1925) 298-299.

2. *De charitate.*

Jones J., The Greatest of these. Addresses on the thirteenth chapter of First Corinthians. London 1925, Hodder. 253 p.

3. *De oratione.*

Hosten E., De oratione in genere: Coll. Brug. 25 (1925) 439-448.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

La Taille M. de, Mysterium fidei [2]. Paris, Beauchesne. — Cf. J. Pollinger: Rev. Apol. 41 (1926) 422-425.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Coppens J., L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Eglise ancienne. Paris 1925, Gabalda. 450 p. — Cf. J. Umberg: Zts. f. kath. Theol. 49 (1925) 582-587.

Kirk K. E., Magic and Sacraments: Theology 11 (1925) 319-338.

Lechner J., Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. München, Kösel-Pustet. — Cf. A. Teetaert: Eph. Theol. Lov. 3 (1926) 72-74.

2. ***Baptismus.***

Freericks H., Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands. Eine dogmatische Studie. Münster 1925, Aschendorff. XII, 238 p.

3. ***Eucharistia.***

Geiselmann J., Kritische Beiträge zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre: Theol. Quart. 106 (1925) 23-66.

Mac Donald A., « The one sacrifice » once more: Eccl. Rev. 78 (1925) 424-427.

Smith P., A short history of christian theophagy. Chicago, the open court publishing. — Cf. C. van Crombrugghe: Rev. Hist. Eccl. 21 (1925) 546-548.

4. ***Poenitentia.***

Hoh J., Sünde und Sündentilgung in dem apocryphen « Gespräche Jesu mit seinen Jüngern »: Theol. Quart. 106 (1925) 100-113.

Premm M., Das tridentinische « diligere incipiunt » (sess. 6. c. 6.). Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellenausgabe des Konzils. Graz 1925, Styria. VIII, 79 p. — Cf. G. Huarte: Greg. 6 (1925) 603-604.

Zedelghem A. de, Doctrine d'Alexandre d'Alès au sujet du sacrement de Pénitence: Et. Francisc. 37 (1925) 337-354.

XII. De Novissimis.

Rudnitzky N., Ewigkeit und Allversöhnung. Oncken, Cassel. — Cf. E. Koenig: Theol. Literaturbl. 46 (1925) 297-298.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

I[us] Conventus pro Studiis orientalibus
Labaci 12-16 iulii.

In Congressu Velehradensi quarto (1924) statutum erat ut singulis annis in diversis regionibus fierent conventus in quibus cursus haberentur a viris peritis de rebus orientalibus atque exponerentur ea quae ad unitatem ecclesiasticam referuntur. Approbante Pio XI a. 1925 primus conventus celebratus est Labaci (Ljubljana) in Iugoslavia 12-16 iulii.

Labacum qui convenerunt, numerati sunt plus 350 non tantum ex Iugoslavia sed etiam ex Bulgaria, Turchia, Tchecoslovachia, Polonia, Italia, Gallia et Belgio; quod iam innuit quanti momenti a peritis conventus aestimatus sit. Ipsa Acta recens edita [1] idem demonstrant. Satis est enim cursuum argumenta legere ut appareat quanta utilitas ex his tractationibus necessario oriatur.

Die 13 iulii mane de unitate Ecclesiae praelectiones habitae sunt. R. P. Theoph. Spacil S. I. dixit *de membris Ecclesiae*, R. P. Mich. d'Herbigny S. I. *de corpore Christi mystico*, Dr Fr. Grivec *de unitate Ecclesiae*. Ex quibus clarissima apparuit necessitas ut visibilis societas unico visibili capite regatur. Exposita catholica doctrina, explicabatur doctrina dissidentium Orientalium, quarum comparatione facile apparebat in quo convenirent, in quo discreparent. — Die 14 iulii mane dissertationes habitae sunt de ecclesiis et ritibus orientalibus; die 15 iulii locuti sunt de vita monastica in Oriente a primis Ecclesiae saeculis ad nostra usque tempora. Haec in prima sessione scientifica quae singulis diebus h. 9 habebatur.

Post meridiem autem post h. 3 argumenta eadem vel similia lingua vulgari faciliori modo proponebantur in alia sessione ad quam multi laici, viri ac mulieres, conveniebant. Hora vero 4 $^3/_4$ altera sessio scientifica fiebat de studiis orientalibus promovendis vel divulgandis et quae-

[1] *Acta primi Conventus pro studiis orientalibus* a. MCMXXV in urbe Ljubljana celebrati (Bogoslovna Akademija v Ljubljani VIII). Ljubljana, Jugoslovanska Tiskarna, 1925, in-8°, 168 pag.

stionibus ab auditoribus propositis responsa dabantur. Ultimo die, 16 iulii, h. 9 iterum convenerunt qui praelectiones habuerant et theologiae professores ad consilia de studiis orientalibus promovendis conferenda. Placuit ut catalogus fieret tum orthodoxorum Institutorum, tum catholicorum in quibus docentur et investigantur res ecclesiasticae orientales; bibliographia quoque edatur de rebus orientalibus; ephemerides studiis orientalibus destinatae omnibus pateant; anno 1926 conventus habeatur in urbe Chicago occasione Congressus Eucharistici.

Universitates Catholicae.

Emus Card. Desiderius Mercier. — De illustri magistro tacere non decet, qui in Belgio tantum contulit ut renovaretur et floreret studium philosophiae scholasticae. Paulo enim postquam SS. Pont. Leo XIII encyclicam « Æterni Patris » dederat, anno 1882 D. Mercier electus est ut philosophiam S. Thomae doceret in Univ. Cath. Lovaniensi. Ut autem securior viam hanc ingrederetur, Romam venit ibique cum magistris Angelico addictis consilia conferens, rationem studiorum methodumque sibi constituit quam ipse SS. Pont. benigne approbavit.

Coram multis Auditoribus per 4 priores annos solus indefesso labore philosophiae cursum integrum exposuit; postea ex discipulis suis quosdam speciali studio formatos adiutores sibi selegit; quorum nomina in disciplinis philosophicis bene sunt nota: RR. DD. Fontaine, hic immatura morte brevi praereptus, Deploige, De Wulf, Nys et Thierry. Anno 1891 *Instituti* peculiaris in Universitate tunc creati ad S. Thomae doctrinam pervulgandam Praeses renuntiatus est et anno sequente laetus adiungebat Instituto *Seminarium* a Leone XIII nuncupatum in quo clerici iuvenes septem per tres annos in disciplinis philosophicis ad mentem S. Thomae altius et diligentius formarentur. Haec inter studia docendo scribendo vitam agebat improbo labori deditam cum ad sedem metropolitanam Mechliniensem a. 1906 evectus est.

Eum Pastoris curae plurimae non impediverunt quominus ad ultimum usque diem de Instituto suo et Seminario sollicitus quae ad illud pertinerent, interrogaret, cumque paucis diebus antequam moreretur, audisset a Rmo D. Deploige Praeside hoc anno Auditores esse 170, omnes fere laicos, summo gaudio gavisus est, ita omnibus demonstrans quanti momenti aestimaret esse ad veram scientiam finem illum quem cunctis viribus prosecutus erat, ut inter iuvenes etiam laicos diffunderetur philosophia ad mentem Angelici Doctoris.

Zagrabiensis Universitas. *In honorem S. Thomae.* — R. D. Andreas Zivkovic, theologiae professor in Universitate Zagrabiensi, haec refert de sollemni academia quae recens Zagrabiae habita est in honorem Doctoris Angelici ob sexcentesimum expletum annum ab eius canonizatione.

« Sollemnitatibus per totum orbem catholicum in honorem summi ingenii christianitatis divi Thomae Aquinatis copiosissime ubique habitis, decenter sese adiunxit etiam Academia theologica Croatarum (Hrvatska bogosloska akademija) in urbe Zagreb die 10 ianuarii 1926 habita.

» Post salutationem inauguralem professoris in facultate theologica Dris Francisci Barac, qua momentum nec non festivitatis significationem evolverat, eruditam perlexit elucubrationem universitatis professor Dr. Stephanus Zimmermann de *Philosophica S. Thomae ideologia.* Secuti sunt theologi M. Rocic *De philosophico systemate S. Thomae* et J. Pavlovic *De relatione philosophiae modernae ad S. Thomam* disserentes.

» Declamationes poëmatum: *Doctori angelico,* auctore M. Pavelic S. I. et *Hosana!* auctore I. Poljak, parique modo cantus: Adoro Te! auctore P. C. Kolb O. F. M. et: In honorem S. Thomae, auctore V. Novak, sua merita contulerunt, ita ut ab omnibus, qui academiae interfuerant, quamvis modestus hic apparatus, optimus tamen diiudicari mereretur ».

Argentoratensis Universitatis facultas theologica catholica. — Ab illustrissima hac facultate theologica nuntium hoc accepimus nobis pergratum; quod libenter notum facimus.

« La Faculté catholique de Théologie de Strasbourg décernera en 1927 un prix de mille francs au meilleur travail sur le sujet suivant: « *Bellarmin apologiste de la Papauté* ». Les manuscrits doivent parvenir au Doyen de la Faculté, place de l'Université, avant le 1er avril 1927. Ils ne seront pas signés, mais porteront une devise. Une enveloppe fermée, sur laquelle la devise sera répétée, contiendra le nom et l'adresse de l'auteur ».

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

Dominicus M. Palermo Lazzarini S. I. curator sponsor.

Romae, 1926 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

ACCEPTA OPERA

Nota. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectorum interesse existimabimus, opportunae recensioni subiiciemus.*

GIOVANNI MORINO. — **Vita di N. S. Gesù Cristo tratta dal Santo Vangelo.** 4ª ed. riveduta (illustrata). — Torino, Marietti, 1924, in-8°, xii-446 pag. L. 12,50.

Le anime pie alle quali è dedicato il libro, vi troveranno svolta la vita di N. S. in modo semplice ed attraente, con aggiunta di spiegazioni e riflessioni che agevolano la meditazione.

Abbé JOSÉPH BIARD. — **Les Vertus théologales d'après les Epîtres de saint Paul.** — Paris, Gabalda, 1924, in-12°, 237 pag. Fr. 7.

Auctor scitissime describit quomodo intellectum et voluntatem, vitam totam, praesertim in sacerdote, hae virtutes pervadere debeant.

MARTIN GRABMANN. — **Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin** (Das katholische Gedanke. IV). — München, Theatiner Verlag, 1924, in-12°, 118 pag.

Omnibus pergratus erit libellus qui nobis ostendit quomodo praestantissimi Doctoris scientia virtutem aluerit, virtus scientiae servierit, altissima quoque vitae mysticae dona animam ornaverint.

Fiore del Chiostro. *Vita di Suor Maria Celina della Presentazione* (Clarissa). — Torino, Marietti, 1924, in-8°, xxviii-386 pag. L. 15.

Aemula S. Theresae a Iesu Infante, iam in mundo pati didicit, in religione brevi ita progressa est ut perfectionis exemplar haberetur, post mortem prodigiis iam plurimis a Deo glorificatur.

FRED. GEORGIUS HOLWECK, D. D. — **Calendarium Liturgicum Festorum Dei et Dei Matris Mariae** collectum et memoriis historicis illustratum. — Philadelphia, « American Ecclesiastical Review », 1925, in-8°, x-478 pag. Doll. 7,50.

In hoc libro secundum dies anni digestam seriem invenies omnium festorum Domini Nostri et Eius SS. Matris quae in quovis mundi loco celebrantur. Adduntur breves ut plurimum adnotationes de liturgia et piis traditionibus sive locorum sive Institutorum religiosorum in quibus festa aguntur vel agebantur. 4 Indices: festorum Dei, festorum Dei Matris Mariae, locorum, familiarum religiosarum quaerentem iuvant; amplius iuvarent si paginae numerus adderetur.

Les Aspirations Indigènes et les Missions. *Compte rendu de la 3ᵉ Semaine de Missiologie de Louvain.* — Louvain, « Museum Lessianum », 1925, in-8°, 198 pag. Fr. 10.

Haec Acta 3ⁱ Conventus Missiologici praevius quodam modo possunt dici Commentarius recentissimae Encyclicae Pii XI de missionibus. Ostendunt in quam variis adiunctis pro gente et regione praecones Evangelii versentur; monent quam necessaria sit prudens praeparatio cleri indigeni, addunt quid iam in pluribus locis hac in re praestiterint missionarii et quam laeta spes sit fore ut regnum Dei augeatur.

MONITA

"Gregorianum„ quater in anno, tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodit, paginarum numero ita compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis annuae pro Italia **lib. 28**
» » » extra Italiam **lib. 35**

Singuli numeri seorsum veneunt:
in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* ad « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham (chèque) et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum (vaglia postale).

Singuli fasciculi suo tempore quavis de causa non accepti, tunc solum iterum mittentur si repetentur statim post fasciculi sequentis acceptionem: si autem serius requirentur, nonnisi convenienti remisso pretio haberi poterunt.

Primum huius anni fasciculum ad omnes mittimus qui superiore anno subnotatores fuerunt nec contrarium significarunt. Qui autem subnotationis pretium pro anno 1926 nondum miserunt, sollicite ut remittatur provideant; qui vero subnotationem renovare nolunt, eumdem primum fasciculum *respuendo*, id nobis significare velint.

Anno VII. MENSE IUNIO 1926 Vol. VII - Fasc. 2.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

(Index continuatur in altera pagina).

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

Le Bienheureux Robert Bellarmin
et les ordres religieux [1]

IV. Les ordres monastiques.

Summarium. — Qua benevolentia ordines mendicantes, eadem omnino prosecutus est B. Bellarminus monasticos, eos videlicet qui contemplationi ex proprio fine vacant.

1. Sanctum Benedictum, monachorum Occidentis patriarcham, summo pretio et honore habuit eiusque laudibus et cultu delectabatur. Quo tempore Capuae archiepiscopus conversatus est, cum monachis Cassinensibus humane egit eosque uti magistros atque, ut videtur adiutores in re rustica habuit, redditibus mensae archiepiscopalis inde auctis. Ab istis autem monachis quanti ipse aestimaretur, apparet e quibusdam libris ipsi tunc dicatis. Epistolare commercium illi fuit cum multis abbatibus ordinis sancti Benedicti, sive ad commendandos religiosos, ut in epistola ad abbatem generalem benedictinorum Hispaniae, sive ad fovendam unionem, ut in congregatione anglicana, sive ad tuendas res aliquorum monasteriorum, ut in gravissima causa D. Balthazar de Dermbach, abbatis Fuldensis, sive ad promovendas reformationes, ut speciatim in negotio abbatiae Sancti-Huberti. In quibus adiunctis, carum illi erat sese orationibus monachorum commendare.

2. Singulas familiae benedictinae congregationes, Camaldulensem, Vallisumbrosanam et reliquas, aequo favore amplexus est, at speciali Coelestinos, quorum protector ex officio exstitit. Quorum gratitudinem sibi conciliavit optimis ordinationibus, tum ad tuendam libertatem electionum in capitulis, tum maxime in instituendis novitiatibus separatis et domibus studiorum propriis atque inducendo et sanciendo usu quotidiano mentalis orationis. Quibus institutis quantum commodi hauserit ordo Coelestinorum, testatus est abbas generalis, D. Celsus Amerighi.

3. Negotium omnibus monachis valde proficuum promovit B. Bellarminus cum, ut membrum Sacrae Congregationis Rituum, magnam partem habuit in parando Breviario Monastico reformato. Ipsi enim munus commissum est labores praevios dirigendi, opus revidendi et tandem sanciendi; quod ex variis de hoc negotio litteris illustratur.

[1] Hunc articulum desideratus R. P. Xaverius Le Bachelet nobis miserat, paulo antequam moreretur; quem nostris lectoribus offerimus tamquam pignus ultimum devotionis Auctoris erga Beatum Bellarminum. — *N. R.*

4. Carthusiensem ordinem tanquam « viam ad vitam aeternam subliminiorem » esse profitebatur, ideoque religiosos sibi subditos ex alio Ordine ad istum transire lubens permittebat. Porro cum magnis istius instituti viris re aut scriptis coniunctus est, opera sua illis praestita, hoc tantum petito ab aliquo priore, « ut particeps fiam devotarum orationum quas R. V. et sancti fratres fundunt ad Deum ».

5. Ordini Cisterciensium valde addictum sese praebuit B. Bellarminus, ob singularem devotionem qua erga S. Bernardum afficiebatur. Re autem insignia beneficia cisterciensibus viris contulit; ipse vero ab iisdem maximi factus est et proclamatus. At cistercienses reformatos in primis adiuvit, cum fundatorem illorum, D. Ioannem de la Barrière, iniusto iudicio bis damnatum vindicavit et pristino honori et dignitati, mira dexteritate et fortitudine agendo, restituit.

Au début de la controverse de monachis [1] Bellarmin remarque que dans un sens large on peut appeler moines tous les religieux, mais qu'en rigueur ce nom en désigne particulièrement certains, « ceux qui se vouent uniquement à la vie contemplative comme les religieux du Mont-Cassin, les Cisterciens, les Chartreux, les Camaldules, et autres du même genre ». Cette remarque peut déjà nous faire entrevoir quelle estime Bellarmin professait pour les ordres monastiques. Pour en juger d'une façon plus complète et plus concrète, il suffit de voir les rapports qu'il eut, de fait, avec eux.

I.

Le plus ancien de tous ces ordres, en Occident, était celui de saint Benoît. Aux yeux du controversiste, cette ancienneté ne créait pas seulement un titre de préséance; elle fournissait aussi une réponse péremptoire à l'objection de nouveauté lancée contre le monachisme par un théologien de la Réforme, Philippe Mélanchton: Quarto dicit monachatum esse nuper inventum. La réplique était facile, puisque l'ordre bénédictin comptait déjà mille ans d'existence: At S. Benedictus ante annos mille floruit. Nisi ergo apud Philippum mille anni sint ut dies unus iuxta Scripturas, viderit ipse quam sit verum nuper coepisse monachatum [2].

[1] C. X. *De nomine Monastices.*

[2] C. VI. *Mendacia deteguntur et calumniae refutantur.*

C'était là une considération secondaire. Ce que Bellarmin estimait surtout dans l'ordre bénédictin, c'était la substance même de l'institut, contenue dans la règle de saint Benoît. Il l'avait étudiée de près quand il avait dû réfuter les objections de Julien Vincent contre la lettre de saint Ignace sur l'obéissance. Avec saint Grégoire [1], il en avait proclamé l'excellence: S. Benedictus, patriarcha primarius monachorum totius Occidentis regulam scripsit monasticam, teste S. Gregorio, discretione praecipuam, sermone luculentam [2]. Il n'y a donc rien d'invraisemblable dans ce que rapporte un bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin, dom Constantin Gaetani [3], à savoir qu'un prieur du monastère romain de Saint-Bernard aurait entendu dire à Bellarmin que, pendant son séjour en France, il avait apporté dans une réunion de son ordre [4] la règle de S. Benoît et appuyé de son autorité plusieurs points de discipline.

A l'estime pour le glorieux patriarche s'ajoutait une profonde vénération. André Wise, grand prieur de Malte pour l'Angleterre, parle de poésies qu'il composa en l'honneur du saint et qui furent goûtées et bien accueillies par le cardinal: Lyrica nonnulla mea, ad S. praesertim Benedictum, iucunde legebat, quae typis a me commissa libenter accepit. Les sanctuaires bénédictins de renom lui étaient chers. Il nous apprend lui-même qu'étant jeune professeur à Florence, il fit à pied un pèlerinage à Vallombreuse et à Camaldule. Plus tard il put vénérer saint Benoît dans les lieux qui rappellent le plus son souvenir: au Mont-Cassin et à Subiaco. Pour ce dernier pèlerinage il profita d'un voyage qu'il fit à Aquila dans les Abruzzes pour se rendre à un chapitre de Célestins; c'était en 1616, alors qu'il était âgé de 76 ans. Une épreuve l'y attendait: le cheval qui le portait, bête très-douce d'ordinaire, s'emporta par hasard et renversa son cavalier, qui eut le bras droit fracturé. Alité pendant quelques jours à l'abbaye, le

[1] *Dialogi*, l. III, c. XXXVI.

[2] *Auctarium Bellarminianum*, pag. 380.

[3] *De religiosa S. Ignatii... per Patres Benedictinos institutione*, p. 62. Voir X. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, pag. 253, note 2.

[4] Il ne peut s'agir que d'une congrégation provinciale tenue à Paris en 1590, congrégation à laquelle Bellarmin assista.

cardinal profita de ce repos forcé pour se renseigner sur des questions de discipline religieuse dont il s'occupait, comme il l'écrivit, le 13 juillet, au pape Paul V: Li giorni passati mi sono informato pienamente dalli monaci di Subiaco, dove sono stato quattro giorni, se bene in letto, con molta consolatione di quelli Rdi Padri et mia.

Pendant les trois ans qu'il fut à Capoue comme archevêque, le B. eut de fréquents rapports avec les moines du Mont-Cassin, car ils possédaient des maisons et des propriétés dans son diocèse [1]. Des témoignages datant de cette époque montrent quelles étaient l'estime et la vénération de ces religieux pour le pieux cardinal. Dom Constantin Gaetani lui dédia, en 1600, une étude *De vero S. P. Benedicti obitus anno et die controversia*. Il justifiait ainsi cet hommage: In hac vero caussa quem patronum adhibebo nisi tu, qui in religionis christianae studio virtutum probitate, in expugnandis nostrae fidei adversariis industria ac invicta fortitudine Princeps, nullo dissentiente, existimaris? Dans une autre préface, adressée à ses confrères du Mont-Cassin, l'auteur ajoutait: Aequum erat, Patres multum Reverendi, nulli parvum hoc opus quam Roberto S. R. E. Cardinali amplissimo consecrare, cuius libris doctissimis christiana respublica universa, magna Societatis Iesu laude quae talem virum genuit, ab infestissimis sacrae fidei hostibus se tuetur ac vivit.... Quare Benedictinam familiam, quam tanta benevolentia complectitur, defendere et agitatam diu de S[i] P. N. Benedicti obitu quaestionem sui nominis auctoritate potest dissolvere.

Quatre ans plus tard, un autre religieux de la même congrégation, dom Jacques de Graffi, originaire de Capoue, moine, puis abbé de Saint-Séverin de Naples, censeur des livres et grand pénitencier du diocèse, fit hommage au cardinal de ses *Consilia et Responsa casuum conscientiae* [2], avec cette adresse dans la préface: Laborem hunc, Ill. ac Rm̃e Cardinalis, tibi iam pridem animo destinavi et inscripsi, ut quem in lucem edere vellem, illustrissimi tui nominis splendore cohonestarem, aut potius ut opus recenti in-

[1] On conserve aux Archives du Mont-Cassin plusieurs copies de factures signées par le Bienheureux.

[2] Venetiis, MDCIIII, apud Ioannem Guerilium.

genii foetura natum et brevi visurum parentis occasum, veluti ad solis ortum exultaret cum oris tui lucem aspiceret, atque id demum in tanti praesulis tutela viveret in omnem aeternitatem, quod futurum erat ut paulo post scriptoris sui iam senio pene confecti defleret interitum. Cui enim lucem non afferas, qui non secus ac novum coeli sydus, non regnorum cladem, sed salutem beatitatemque praesagiens, offusis Germaniae tenebris, toti orbi illuxisti?

Il semble que, dans la gestion des biens temporels de son diocèse, Bellarmin ait profité de l'expérience agricole des moines bénédictins. Quand il fut arrivé à Capoue, il se rendit compte que, par suite de la négligence ou de l'indifférence des administrateurs, les revenus de la mense archiépiscopale étaient inférieurs à ce qu'ils devaient être. Il en écrivit à un ami de Rome, le cardinal de Camerino, Mariano Perbenedetti, entendu en ces matières. Il reçut divers conseils, en particulier d'intéresser à ses projets les religieux du Mont-Cassin: Se V. S. Illma havesse qualche uno di quelle montagne praticho, che come fattore li commettesse questo negotio, credo che farria calare di molti lavoranti; ma e ben vero che ci bisogna impiegare gran denaro per li strami, et credo che quando s'interessi quelli superiori di Monte-Cassino d'uno homo atto à questo esercitio, che si troveria, voglio dire un monaco, et sono molto atti à queste fattorie, et si vede come coltivano li loro lavori etiam fino a Capua. Quoi qu'il en ait été de l'exécution, le fait est que l'archevêque de Capoue augmenta progressivement les revenus de la mense; ils passèrent de 8000 écus à 10000, puis 12000 et 14000.

Dans la correspondance du cardinal Bellarmin on trouve beaucoup de lettres adressées à des abbés bénédictins. Il en est une qui révèle particulièrement les sentiments de mansuétude et d'indulgence dont son cœur était animé. Un religieux espagnol, don Juan Orozco, n'avait pu supporter une pénible détention à laquelle il avait été condamné pour une faute non prouvée. Il avait pris la fuite, puis s'était rendu à Rome, où il avait demandé une absolution à la sacrée Pénitencerie. Il l'avait obtenue au for intérieur, mais avec obligation de recourir à son abbé général, qui était autorisé à l'absoudre au for extérieur, *si sibi videbitur*. Cette clause

effrayait le religieux; il craignait que son supérieur espagnol n'en profitât pour maintenir ou même aggraver les rigueurs précédentes. Dans sa détresse il recourut au cardinal Bellarmin. Après avoir pris une exacte connaissance de toute l'affaire, le B. écrivit le 27 juin 1617 au général espagnol, le R. P. Antoine de Castro, une lettre où après avoir raconté ce qui s'était passé à Rome, il l'exhortait à user d'indulgence envers la brebis égarée: Sed quoniam iste religiosus valde timet rigorem praelatorum suorum et in magnis angustiis constitutus est, ego praesumens de charitate et benignitate Paternitatis V^ae^ R^mae^ et valde metuens ne diabolus graviter tentet hunc afflictissimum Christi famulum, ausus sum quasi mediator intercedere et ex toto corde commendare charitati vestrae periculum huius animae, ne nimia tristitia absorbeatur et pereat anima pro qua Christus mortuus est. Cogitet, obsecro, charitas vestra, si vera sunt quae iste dicit, nimio rigore adversus eum processisse abbatem qui eum carceri mancipavit; et cum rursus tetriori carceri addicere eum vellet, istum miserum monachum occasionem habuisse timendi multo graviora, et inde nimio terrore adductum, arripuisse fugam, et tamen non rediisse ad saeculum, sed ad sinum universalis matris confugisse. Ostendat igitur pietas vestra in hunc filium suum viscera charitatis, et benigne interpretetur conditionem illam *si sibi videbitur*; et charitas ipsa faciat, ut bonum videatur illi ignoscere et mitigare poenas ac disciplinae rigorem temperare: hac enim benignitate fiet ut in bono proposito magis magisque stabiliatur. Valeat R^ma^ Paternitas vestra, mei memor in sanctis precibus suis [1].

Bellarmin s'intéressa vivement aux efforts faits en Angleterre pour y restaurer la vie monastique, ruinée par la Réforme. Plusieurs groupes s'étaient formés, de provenances diverses, espagnole, anglaise, belge, française, italienne. Le B. favorisa l'union de tous ces groupes en une seule congrégation, composée surtout de membres venus d'Espagne, de France et de Belgique: Cum Cassinenses tam procul absint ab Anglia, fortasse non erit inutile ut non adiun-

[1] Fuligatti a publié cette lettre, *Epist. fam.*, CLXXVII, mais en supprimant le nom du religieux et celui de l'abbé destinataire. Je les rétablis d'après la minute autographe F. B. 5.

gantur congregationi anglicanae, et satis erit si Angli ex Hispania, Gallia et Belgio in unum conveniant, et coniunctis viribus in eodem spiritu, adoriantur portas inferorum quae cum sanctis in Anglia bellum gerunt [1].

Mais ce fut surtout avec des monastères situés dans les pays germaniques ou limitrophes, que le B. eut des rapports: en Allemagne, Fulda, Fussen, Hersfeld, Ossenburg, Weingarten; en Autriche, Paderborn et l'abbaye de Scott à Vienne; en Suisse, Saint-Gall; en Belgique, Gand et Saint-Trond. Il s'agissait habituellement de services demandés, et qu'il rendait, comme familier des papes ou comme membre des congrégations romaines: confirmation d'élections, réduction de charges, concession ou renouvellement de faveurs spirituelles ou de facultés spéciales, revision et approbation d'offices liturgiques, recommandation de convertis, etc. La cordialité règne dans toutes ces lettres. A l'abbé de Saint-Gall il présente en ces termes un converti, originaire de la même ville: Certo confido non posse displicere patri si ei filius, aut principi, si ei proprius subditus commendetur [2].

Parfois les affaires sont plus importantes. Ainsi seconda-t-il de tout son pouvoir auprès du pape Clément VIII et de l'empereur Rodolphe II, la cause du célèbre abbé de Fulda, Balthasar de Dermbach. Contraint par la force de quitter son monastère en 1576, l'abbé avait engagé au tribunal de l'empire un procès qui durait depuis plus de vingt-cinq ans. Quel intérêt Bellarmin prenait à la cause de l'abbé de Fulda, on le voit assez par la lettre écrite, le 18 mars 1602: Ill^{me} et R^{me} domine. Vix credet R^{ma} Dominatio V. quanto dolore afficior quod negotium tam necessarium et tam pium tot moras et difficultates patiatur; sed vires meae non longius se extendunt quam ut exhorter et orem eos ad quos negotium pertinet; quod iam saepius feci et pigrum mihi non erit eadem iterum atque iterum loqui atque scribere. Mitto igitur R^{mae} Dominationi V. litteras, quas in hac re ad Nuntium Apostolicum scribo; et cum bona occasio se offeret, summum quoque

[1] Lettre au R. P. Léandre de Saint-Martin, 22 mars 1616. Clem. Reynerus, *Apostolatus Benedictinorum in Anglia,* Douai, 1626. Append., pag. 21.
[2] F. B. 4, 10 nov. 1611.

Pontificem obsecrabo ut auctoritate sua causam tam iustam brevi expediri curet [1].

Enfin, le 7 août 1602, l'empereur trancha le débat en faveur de l'abbé; Balthasar de Dermbach était rétabli dans tous ses droits et toutes ses dignités, et ses adversaires étaient condamnés à de fortes amendes et à des restitutions, sans compter les frais du procès. Informé par l'abbé de cette heureuse issue, le B. laisse éclater sa joie, le 10 octobre 1602: Litterae Dominationis V. R^mae^ tanto mihi gratiores fuerunt, quanto iam desperare incipiebam de bono exitu optimae causae, quae immortalis futura videbatur. Itaque prudentissimo atque a Deo inspirante consilio Amplitudo V. noluit iniquam concordiam, ut iustam sententiam assequeretur. Neque me piget saepius iterasse preces apud Summum Pontificem et litteras ad Apostolicum Nuntium... Illud iam superest, ut pastoralis vestra sollicitudo deformatam provinciam totis viribus reformare aggrediatur, oviculas dispersas congreget, lupos longe abigat et tempus gregi invigilando redimat, quod litigando quodam modo perdere adversariorum coegit iniuria [2]. Precor Deum ut, sicut Amplitudini V. iam dedit, ut diuturnae patientiae fructum suavissimum colligeret in terris, ita det utrique nostrum, ut pastoralis officii atque laboris plenam mercedem inveniamus in coelis. Diligamus invicem atque oremus pro invicem ut salvemur [3].

A Fulda on garda du cardinal un souvenir reconnaissant. En 1713, l'abbé d'alors, D. Adalbert de Schleiffras joignit sa voix à celle de tant d'autres chefs d'ordre pour solliciter la béatification du vénérable serviteur de Dieu, en insérant cette considération: cum quoque in hisce partibus in ore omnium sit, plurimos sola

[1] F. B. 5, minute autographe. Fuligatti donne faussement la date du 5 mai, *Epist. fam.*, XXII. Notre correction est confirmée par la critique interne, car Bellarmin dit écrire le jour même de sa nomination au siège de Capoue: *hac ipsa die nova cruce oneratus sum*, etc. Or la nomination eut lieu le 18 mars.

[2] La conduite ultérieure de l'abbé réalisa pleinement les souhaits du cardinal. Voir H. von Egloffstein, *Fürstabt Balthasar v. Dermbach und die katholische Restauration im Hochstifte Fulda,* 1890; H. Kemp, *Fürstabt Balthasar vom Fulda und die Stiftsrebellion vom 1576,* dans « Historisch-politische Blätter », t. LVI, München, 1865.

[3] Fuligatti, *Epist. fam.*, XXIX.

lectione Bellarmini scriptorum, relictis nativis sacris, orthodoxam amplexos fuisse religionem [1].

Bellarmin encourageait volontiers et secondait les mouvements de réforme qui se produisirent alors dans l'ordre bénédictin. Ainsi en fut-il spécialement pour l'abbaye de Saint-Hubert dans la forêt des Ardennes. En 1614, Mgr Jean des Porcelets de Maillane, évêque de Toul, ami du cardinal, lui écrivit [2] pour recommander à sa bienveillance un projet de réforme conçu par dom Nicolas Fanson, abbé de Saint-Hubert. Outre l'estime singulière qu'il professait pour ce religieux, le prélat mettait en avant la célébrité du lieu, le concours des pèlerins et le voisinage d'hérétiques; on pourrait compter sur l'appui des bénédictins de Lorraine affiliés à ceux du Mont-Cassin et que la proximité, la langue et le genre de vie rapprochent de ceux de Saint-Hubert. Ces circonstances promettent à la réforme un heureux succès, si le pape daigne s'intéresser aux efforts de l'abbé. L'évêque priait donc Bellarmin de prêter un concours sympathique. Le cardinal ne déçut pas ces espérances. Sur la demande faite par l'agent de l'abbé, il alla trouver Paul V, lui présenta la supplique et le projet de réforme qu'elle exposait: Et quia res non erat difficilis, continuo Summus Pontifex iussit expediri Breve. Si quid aliud possim in gratiam Amplitudinis vestrae vel abbatis S[ti] Huberti, offero utrique libentissime operam meam [3]. A l'abbé lui-même Bellarmin avait envoyé cette lettre bienveillante: Non respondi hactenus ad litteras R. P. V. quoniam qui eas mihi dederunt et quibus obtuli operam meam, si qua in re necessaria esset, non amplius ad me redierunt. Si forte redeant et opera mea opus habeant, non permittam ut frustra me interpellent; ego enim nihil magis cupio quam reformationes monasteriorum et totius Ecclesiae. Itaque laudo consilium R. P. V. cuius erit merces apud Dominum magna nimis, et de me R. P. V. omnia sibi polliceatur quae de quocumque intimo familiari suo sibi polliceri posset [4].

[1] *Epist. postulat.*, XXXI.
[2] F. B. 5. Toul, 8 juillet 1614. Original autographe.
[3] Archives du Collège Germanique à Rome. Minute autographe 15 déc. 1614.
[4] « Revue Bénédictine de Maredsous », 1896, t. XIII, pag. 261.

Le Bref, obtenu par le cardinal et transmis le 14 avril 1615, louait et approuvait les projets réformateurs de dom Fanson: Nos tuum laudabile consilium huiusmodi plurimum in Domino commendantes, ad alacriter et constanter exequendum quod proposuisti in Domino hortamur, quem ut suo tibi auxilio praesto sit, tuumque opus promoveat, precamur [1]. Une dernière lettre, en date du 4 août 1618, relate l'heureux progrès de la réforme et la joie qu'en eut Bellarmin: R^{me} Domine Abbas. Gavisus sum valde lectis litteris R^{mae} P. V. quod ex iis cognoverim reformationem monasterii et institutionem novitiorum optime procedere, et Deum nostrum non permisisse ut tot labores vestri sine fructu manerent. Audivi etiam ab agente R^{mae} P. V. duos illos monachos discolos ad eam rediisse et iam collum jugo subdere paratos esse. Orabo Deum ut istorum conversio seria sit et stabilis, et novitii vestri de virtute in virtutem alacriter procedant, cum solida illorum consolatione spirituali et copiosa mercede R^{mae} P. V. Ille qui hic remanserat iam discessit neque turbas aliquas movebit amplius. Ego quidem Summum Pontificem hortatus eram ut istos duos monachos discolos graviter puniret; sed mitior sententia illi magis probata est, et eventus docuit ex lenitate magis illos profecisse. His valeat R^{ma} P. V. mei memor in sanctis precibus suis [2].

Quand les correspondants du cardinal se trouvaient être des anciens élèves ou des anciennes connaissances, la simplicité dans le ton et la confiance ne faisaient que s'accentuer. Nous en avons des exemples dans ses rapports avec les abbés de Saint-Trond, Léonard Betten et Hubert Germeys que le B. soutint plus d'une fois dans la défense de leurs droits et privilèges. Un conflit d'intérêts s'était élevé entre dom Hubert et les jésuites belges à propos du séminaire de Saint-Trond, et l'abbé craignait qu'il n'en restât quelque nuage dans la suite; Bellarmin le rassure: Quando iustis de causis aliquid negatur amicis, non propterea dissolvi debet amicitia, ut spero non dissolvendam unquam amicitiam monasterii venerabilis atque omni honore dignissimi cum nostra Societate [3]. Ce

[1] *Ibid.*, pag. 262.
[2] F. B. 9. Epist. CXCV.
[3] FULIGATTI, *Epist. fam.*, CXXIV, 8 octobre 1615.

fut à dom Léonard Betten que, dans une autre occasion, Bellarmin écrivit ces lignes qui résument si bien l'estime qu'il avait pour l'ordre de saint Benoît: Gratias etiam ago quod me inter amicos sancti ordinis vestri numerandum censuisti, ut orationum vestrarum, quibus maxime indigeo, particeps fiam, et sancti Trudonis patrocinium facilius consequi merear [1].

II.

La bienveillance dont le cardinal Bellarmin entourait la famille bénédictine s'étendait naturellement à toutes les congrégations qui s'y rattachaient: Célestins, Camaldules, ermites de Vallombreuse, moines de Monte-Virgine, Olivétains. Aussi voyons-nous les supérieurs généraux de ces divers ordres représentés dans les suppliques adressées à Clément XI pour la béatification du cardinal. Quelques-uns, il est vrai, s'en tiennent à des considérations générales: exemples de vertus et services rendus à l'Eglise, mais d'autres rappellent les bienfaits dont leurs ordres lui furent redevables. Dom Alphonse Celini, général des Camaldules, parle avec émotion des conférences spirituelles que Bellarmin, jeune encore, fit aux Camaldules pendant son pèlerinage toscan: In ministerio verbi divini disseminandi sacrasque poenitentium confessiones excipiendi tantus fuit, ut uberrimos fructus, eosque admirandos retulerit animarum, pene numero carentium, tum fidelium tum haereticorum... ut multi asseverarent, se nunquam expertos motus efficaciores quibus ad progressum in virtute faciendum impellerentur et ab Eremitis meae sacrae Camaldulensis Eremi in Etruria, apud quos triduo mansit concionesque habuit, indesinenter postea ab invicem diceretur: « Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur et aperiret nobis Scripturas » [2]. Dom Columbino Bassi,

[1] *Ibid.*, XLV, 8 février 1606.

[2] *Epist. postul.*, LXXXVII. L'église de Sainte-Praxède était desservie par les Camaldules. La dernière année de sa vie, Bellarmin échangea son titre cardinalice de Santa Maria in Via pour celui de Sainte-Praxède, en souvenir de saint Charles Borromée qui, comme cardinal, avait possédé ce titre. Un des familiers du B., Matthieu Torti, nous apprend que, comme titulaire de Sainte-Praxède, il fit refaire le toit de cette vénérable église.

général de Vallombreuse, salue en Bellarmin huius nostrae ecclesiae sanctae Praxedis quemdam exemplarissimum titularem [1].

Parmi ces ordres, celui des Célestins mérite une mention spéciale, parce que la charge de cardinal protecteur entraîna des rapports plus étroits. Bellarmin fut nommé protecteur le 2 mars 1606, par le bref Cum per obitum [2]. Paul V exprimait l'espoir, fondé sur les insignes vertus du cardinal, que ce patronage procurerait à l'ordre des Célestins beaucoup d'avantages et d'honneur: te, ex cuius protectione ob tuas eximias virtutes Congregationem praedictam plurimum commodi et ornamenti sumpturam esse confidimus. Sous ces paroles bienveillantes se dissimulait, en arrière-pensée, le projet d'une réforme que le pape comptait procurer par l'entremise du nouveau protecteur.

L'ordre des Célestins fut fondé en 1250 par Pierre de Mourron et approuvé en 1264 par Urbain V. Il se rattachait à l'ordre de Saint-Benoît, dont saint Pierre Célestin avait pris la règle en l'adaptant à ce que son institut avait de particulier, spécialement l'abstinence perpétuelle, en dehors des cas de maladie, et le jeûne, quotidien depuis la fête de l'Exaltation de la sainte Croix jusqu'à Pâques, bi-hebdomadaire le reste du temps. Toutes les maisons étaient subordonnées à un supérieur général qui, pendant longtemps, porta seul le titre d'abbé et gouvernait le monastère du Saint-Esprit de Murrone, près d'Aquila dans les Abruzzes. L'abbé était assisté d'un *diffinitorium* ou conseil suprême. Tous les trois ans le chapitre général se réunissait et procédait à l'élection d'un nouvel abbé.

L'ordre s'était répandu très rapidement, surtout après l'élévation du fondateur au trône pontifical et sa canonisation en 1313 sous le nom de saint Pierre Célestin. Au début du XVI[e] siècle, il

[1] *Ibid.*, LXIII. Comme membre de la congrégation des Rites, Bellarmin contribua encore à plusieurs décrets concernant les Camaldules: le 26 juin 1611, décret sanctionnant l'obligation de réciter en particulier le petit office de saint Romuald; le 18 novembre 1617, décret approuvant des leçons et des oraisons propres pour la fête des saints André et Alexandre, religieux de cet ordre.

[2] Je dois une copie de ce Bref à l'obligeance de M. le professeur avocat Giovanni Pansa de Sulmona, lequel possède un recueil de documents sur les Célestins, intitulé: Zanotto, *Digestum Scripturarum Coelestinae Congregationis iuxta temporum seriem collectarum ab anno 1600 usque ad annum 1670.*

comptait en Italie une centaine de maisons, réparties en quatre *quartieri* ou provinces, et en France une seule province possédant une vingtaine de monastères, dont deux en Belgique et en Savoie. Malheureusement la prospérité spirituelle n'était pas à l'avenant. La grande multiplication des maisons avait eu des conséquences fâcheuses; beaucoup comptaient trop peu de membres et, comme elles étaient indépendantes les unes des autres, la formation des novices et des étudiants se faisait souvent dans des conditions très désavantageuses. En outre, il n'y avait rien de réglé pour la pratique de l'oraison mentale. De cet état de choses étaient sorties l'oisiveté et une grande ignorance, même dans les matières spirituelles. Enfin la multiplicité des maisons avait amené de nombreux patrons et protecteurs, dont les interventions nuisaient, en temps de chapitres, à l'indépendance des élections [1].

Il fallait remédier à ces abus. Dès le 22 mars, Bellarmin écrivit à l'abbé général [2]: Essendo piaciuto alla Santità di Nostro Signore di caricarmi del peso di protettore di cotesta sacra Congregatione de Celestini, ho cominciato subito a trattare con sua Beatitudine del bene comune di essa congregatione, et havendo discorso insieme dell'elettione dell'abbate generale et officiali, la Santità sua mi ha ordinato che io scrivesse le cose seguenti. A des prescriptions tendant à sauvegarder la liberté et l'indépendance des votes se joignait cette importante recommandation: Che si procuri di eleggere, così per generale come per diffinitori et priori, persone eminenti di santità, prudenza et dottrina, perche li superiori hanno da essere guida de sudditi, et *si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Et acciò la religione abondi d'huomini dotti, la Santità di Nostro Signore mi hà ricordato ch'io usi ogni diligenza in fare che li studii in cotesta santa religione siano abbraciati con fervore. Per questo noi essortiamo la Paternità V. et il futuro Abbate et tutto il capitolo, che diano in questa parte buoni ordini, che in tutti li quartieri si deputino maestri et scolari in buon numero et di buona habilità, et li studenti passino per esame et non s'eleggano per favore.

[1] J'omettrai à dessein ce qui concerne particulièrement les Célestins français .Il y aurait matière pour une étude spéciale que je publierai ailleurs.

[2] Dom Pierre d'Agellis, général de 1600 à 1606.

Bellarmin conseillait encore aux Pères définiteurs de ne point se dessaisir en faveur du Général de l'autorité que les constitutions leur attribuent, mais de la conserver intacte: et perche non possono essersitare l'offitio loro, se non fanno del continuo residenza ne i termini delle sue giurisdictioni, però la eserciti anco alla residenza con intiera osservanza delle constitutioni; et all'abbate generale ricordiamo et essortiamo à non essere facile à dispensare intorno à questo, come ne anco all'altre cose, perche il superiore deve essere custode et defensore de' buoni ordini, de quali depende il bene et la quiete della religione.

En même temps qu'il s'occupait de réformer les abus, le cardinal protecteur songeait à fortifier l'ordre et l'autorité de l'abbé général en obtenant de Paul V une bulle [1] qui confirmait tous les privilèges des Célestins, mais énoncait expressément la juridiction de l'abbé général sur tous les monastères de l'Ordre, y compris ceux de France. Ce fut surtout dans le chapitre de 1612 qu'il présida, que Bellarmin poursuivit son œuvre réformatrice. Il a lui-même raconté ce qu'il fit, dans une lettre, adressée au provincial [2] des Célestins de France, le 26 octobre de la même année.

Admodum Rev. Pater. Mense maio huius anni Capitulum generale Coelestinorum more solito celebratum est in monasterio principali totius congregationis: ad quod ego etiam proficisci volui, non sine magno meo incommodo, ob aetatem iam gravem et itinera satis prolixa et difficilia; sed per gratiam Dei non fui inutilis, neque sermones, quos ad patres illos simul congregatos habui, de felicitate religiosorum observantium regulas sui ordinis et de infelicitate religiosorum relaxatorum. Atque in primis magna concordia et consensu electus fuit abbas generalis [3] quem ego optimum omnium qui aderant esse mihi facile persuadeo. Deinde decretum est, ut maxima ratio habeatur novitiorum optime instituendorum: et ea de causa novitii omnes ex quatuor provinciis ita-

[1] Bulle *Injuncti nobis apostolici muneris*, 29 avril 1606. Voir L. Beurier, *Histoire du monastère et couvent des Pères Célestins de Paris*, pag. 208. Paris, 1634.

[2] Dom Claude de Marseilles, provincial du 7 avril 1604 au 9 mars 1607 et du 5 mai 1610 au 1 mai 1613.

[3] Dom Johannes Baptista da Sulmona, qui fut général jusqu'en 1618.

licis revocati sunt ad unum locum ubi semper viguit monastica disciplina, neque amplius permittetur ut singula monasteria novitios habeant; nam et difficile est multos insignes magistros invenire, et non minus difficile, in parvis monasteriis novitios paucos continere separatos ab aliis monachis. De studiis quoque philosophiae et theologiae reformandis actum est, et decretum ut ad paucissima et commodissima loca omnes scholastici revocentur, ut multi sint in eodem gymnasio scholastici et eximios habeant praeceptores. Denique gavisus sum valde quod invenerim in monasterio illo principali usum orationis mentalis post nocturnum officium, imo etiam post omnes et singulas horas canonicas; quae mentalis oratio utilissima semper habita est omnibus religiosis. Haec referre volui R^dae P. V., ut in capitulo provinciali[1] videat cum aliis patribus an expediat talia decernere tam de novitiis et scholasticis quam etiam de mentali oratione; ut provincia vestra quae de reformatione et observantia gloriatur, nulla in re inferior inveniatur italica provincia, sed eam aemuletur in bono, quemadmodum vehementer opto, ut provincia italica sancte aemuletur gallicanam in multis aliis quae ad integram regulae observantiam pertinent.

Les trois points signalés ici: noviciats séparés, maisons d'études spéciales et pratique normale de l'oraison mentale, formaient la substance même de la réforme que le cardinal voulait au nom du pape. Mais ce qu'il recommandait par dessus tout, c'était la stricte observation de la règle sanctionnée par deux saints: et super omnia rigidam observantiam sanctissimae regulae et, ut loquitur sanctus Gregorius, discretissimae sanctissimi Patris nostri Benedicti: illa enim vere est scala, per quam ascendit beatissimus Coelestinus et per eamdem nos ascendemus, si boni aemulatores fuerimus.

Les trois points de la réforme furent acceptés par les Célestins de France, d'abord dans la congrégation provinciale de 1613, puis, après une période de troubles, dans un chapitre général, tenu à Paris par dom Celse Amerighi, abbé de l'ordre et délégué pontifical. Bellarmin eut une grande part au succès final, comme

[1] La congrégation provinciale qui devait se tenir à Paris en mai 1613.

le lui écrivait Mgr Bentivoglio, nonce de Paris, le 4 octobre 1618: Veramente non si può dir tanto che basti del merito che s'è acquistato qui il padre generale, e della riputatione e lode con che se ne torna. E V. S. Illma vi ha la sua parte, poiche da lei principalmente e venuto il consiglio di mandar quà il detto padre [1].

Si Bellarmin s'intéressait surtout à ce qui pouvait promouvoir le bien commun des Célestins, il n'oubliait pas les individus. Sans consentir jamais à s'immiscer dans le gouvernement de l'ordre, il accueillait avec beaucoup de patience et de charité les religieux qui recouraient à lui. Un de ses familiers [2] a relevé ce trait de son caractère: Nell'accomodare et ascoltare qualche frate tribolato, andava con molta pazienza e carità, et era facile alla pietà et à perdonare, e farli abbracciare dalli suoi superiori, purche si umiliassero et riconoscessero i loro errori, e molto esatto in protegerli dove bisognava con il papa et altri principi.

Cette bonté n'était pas faiblesse. Dom Jean du Bois en fit l'expérience. Intelligent, orateur, mais mondain, vaniteux, fantasque, rebelle à ses supérieurs, intempérant de langage, ce religieux avait trompé plusieurs fois le cardinal et ses autres protecteurs par de belles promesses, suivies de nouveaux écarts; enfin des imprudences de langage de plus haute portée l'avaient fait traduire à Rome au tribunal de l'Inquisition, qui l'avait emprisonné. De nouveau il eut recours au cardinal protecteur. Voici la réponse qu'il reçut: Admodum R^de Domine Abbas. Gavisus sum valde, accepta epistola tua, de conformatione voluntatis tuae cum voluntate Domini Dei nostri; et iam intelligo tribulationem istam carceris ex divina providentia tibi datam, non ut tribulationem et carcerem, sed ut solitudinem et eremum, in quo vacare possis contemplationi, et parare animam tuam ad libertatem gloriae filiorum Dei. Quare mihi facile persuadeo Paternitatem V. in ista solitudine ita abundare piis meditationibus, ut non egeat solatiis humanis et multis amicorum confabulationibus. Satis novit Paternitas V. quantum amaverit sanctus noster Petrus Coelestinus solitudinem et vitam asperam et carentem omnis humani auxilii. Ego

[1] F. B. 3. Autogr.; Rome, Archiv. Borghese, t. II, pag. 257. Copie.
[2] D. Badini de Noris, *Attestatio*, n. 12.

certe legens vitas sanctorum vix invenio aliquem, qui in hac re aequaverit S. Petrum Coelestinum, nedum superaverit. Cogitet ergo Paternitas V. se nunc accepisse a Deo quod noster sanctus Coelestinus semper optavit, id est, ut posset sibi et Deo vacare, idque in vitae asperitate maxima. Valeat R^da^ Paternitas V. et pro me oret, ut intelligam quae sit voluntas Dei et quid fieri velit Dominus meus a servulo suo hoc modico tempore, quo in hoc mundo mansurus sum [1].

Quand, en 1618, Bellarmin composa son pieux opuscule *De septem verbis Christi in cruce prolatis*, il le dédia aux Célestins: Venerabili Congregationi Coelestinorum monachorum ordinis sancti Benedicti. Les derniers mots de cette dédicace en relèvent la signification: Accipite igitur, Venerabiles Patres, munusculum a protectore vestro, quod erit etiam post obitum eius pignus amoris quo vos omnes ex corde dilexit, et virtutum St Petri Coelestini haeredes et Christi crucifixi veros discipulos et imitatores semper esse cupivit.

De leur côté, les Célestins se montrèrent reconnaissants. Dans une déposition [2] faite après la mort du B., Dom Celse Amerighi, parlant comme abbé général, fit un long et très bel éloge de leur ancien protecteur. Il loua son zèle, ses vertus insignes, son amour de la justice et sa mansuétude, son intégrité parfaite et surtout ses sages ordonnances pour la réforme de l'Ordre. Il proclama les avantages qu'il avait retiré de ces réformes, particulièrement en ce qui touchait à la formation des novices; di modo che con questo buon ordine et con le buone instruttioni che si son date dalli mastri de novitiati et con la santa emulatione che hanno tra di loro, la religione ha megliorato in qualità et bontà de soggetti. Mêmes fruits pour la congrégation en ce qui concerne les études: con haver fatto l'istessa ne' studii delle lettere notabil profitto per questa causa. Il loue également une mesure que le cardinal suggéra au pape Paul V [3], per ridurre la nostra religione à meglior stato conforme alla religione di san Benedetto: ce fut de diviser

[1] Fuligatti, *Epist. famil.*, CXLIX, 4 février 1618.

[2] Archiv. Post. Depositione del p. don Celso Amerighi, generale de' Padri Celestini.

[3] Bulle *Ad sacram B. Petri sedem*, 29 janvier 1616.

les monastères en abbayes et en prieurés, en donnant le titre d'abbayes aux plus importants: et cosi crescendo la religione di dignità e titolo, anco crebbe di regolar osservanza.

En 1713, le Rme P. Dom Dominique Girondat, abbé général, renouvela ces témoignages de singulière estime: il déclara que nulle congrégation ne désirait la béatification du vénérable serviteur de Dieu plus que celle des Célestins; poscia che fù egli amorevole e zelante Protettore della medesima, in cui coll'esempio e colle sante dottrine procurò sempre l'aumento della regolare disciplina; ed in segno dell'amorevolezza grande che alla stessa portava, volle dedicarle quel libro d'oro De septem verbis Domini[1]. A la voix de l'abbé se joignit celle du Procureur général, dom Bernardo Paglioni, qui rappela les éloges donnés au cardinal par dom Celse Amerighi, et conclut ainsi: Essendo dunque la mia religione stata si altamente beneficata dal sommo zelo ed amore di un eroe di tanto merito, non istimo di poter in miglior forma sodisfare alle communi obligazioni, che con esporre agli occhi del mondo e di tributare a' piedi della Santità Vostra questo piccolo riconoscimento di suoi servi[2].

III.

Le cardinal Bellarmin fut intimement mêlé à une affaire dont l'intérêt était grand pour tout l'ordre bénédictin, à savoir la réforme du bréviaire monastique. Au début du XVIIe siècle, les diversités considérables qui s'étaient introduites un peu partout décidèrent l'abbé de Saint-Gall et d'autres abbés à concevoir le projet d'un nouveau bréviaire qu'ils soumirent à la sacrée Congrégation des Rites[3]. Le 11 novembre 1608, dom Christophe Einhard écrivait de Weingarten à dom Charles Stengel, de Saint-Udalric d'Augsbourg: Non possum celare R. V. quae nuper scripta sunt Roma de Breviario nostro, et quid de eo ibi agatur. Haec scribit Dnus Alfonsus qui causas Rmi Domini abbatis S. Galli

[1] *Epist. postul.*, LXXXI.
[2] *Ibid.*, XCIX.
[3] Voir le bref *Cum alias*, 24 avril 1610, en tête du Bréviaire réformé, pag. 7.

Romae agit: « In congregatione sacrorum Rituum fuit per cardinalem Bellarminium facta propositio super Breviario, quod summopere laudatum fuit per totam Congregationem, et dixerunt, non egere aliqua confirmatione; attamen res deducetur coram Sanctissimo ut ipse confirmet quod cum tanta laude Congregatio praedicta approbavit ». Haec Agens in suis litteris. Consultandum erit iam de typographo [1]. L'année suivante, le 23 septembre, un autre moine de Weingarten, dom Jean Riber annonçait à dom Stengel que l'affaire était terminée: Et nostrum Breviarium Benedictinum, cum quo diu iam laboratum, tandem aliquando Roma remissum est cum adiuncta confirmatione. Edetur Venetiis [2].

Le succès obtenu avait accru les désirs. Beaucoup d'abbés s'étaient joints aux précédents et avaient demandé qu'on fît un bréviaire unique pour tout l'Ordre. Une lettre du cardinal nous donne sur toute l'affaire des détails plus complets et plus précis.

Molto Illustre et R^mo^ Signore. Il Priore de Benedittini in Ypres [3] mandò à Nostro Signore un libro scritto à mano, nel quale dimonstrava il modo di riformare il Breviario de Benedittini: et metteva in consideratione che saria bene che tutto l'ordine di San Benedetto havesse il medesimo Breviario. La Santità sua comando à mi che dessi conto di questo alla Congregatione de Riti. La congregatione de Riti, informata da me del tutto, approvo questo buon desiderio et commisse à me, che io chiamassi tutti li procuratori di questo ordine che sono in Roma, et trattasse con loro per vedere se questa cosa potesse riuscire. Io chiamai tutti li procuratori, cioè de Monte-Cassino, de Cisterciensi, de Celestini, de Camaldulensi, de Monte Oliveto, di Vallombrosa, de Silvestrini, di Monte Vergine, et un Procuratore per li Benedittini di Spagna; et gli dissi il desiderio di N. Signore et della sacra Congregatione, che tutto l'ordine di San Benedetto havesse un istesso Breviario,

[1] München. Bibliotheca regia. Cod. lat. 1615, f. 113.

[2] *Ibid.*, f. 29.

[3] Monastère de Saint-Jean au Mont. Ce prieur peut être dom Valentin de Berty qui, en 1625, devint coaudjuteur de l'abbé dom Vincent du Bur, après avoir été d'abord prieur. ROBERT, *Histoire de l'abbaye des Bénédictins de St Jean au Mont*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Morinie*, St Omer, 1883, t. XVIII, pag. 316.

et quello conforme al Romano, quanto permettesse la regola di San Benedetto. Tutti li procuratori accettorno questa offerta con molta prestezza, et furono deputati quattro, i quali congregati insieme considerassero tutti li breviarii nuovamente riformati, et insieme il modo che ha mandato qua il Priore d'Ypres, et ò vero eliggessero uno di quelli che gia siano fatti, ò ne facessero uno di nuovo; et poi lo portassero à me, che trattarei con la Congregatione et con Nostro Signore della confirmatione. Tutto questo scrivo à V. S. R^ma^ per ordine di Nostro Signore, acciò lei ne dia conto à quel Priore et à gli altri Superiori de Benedittini, acciò non mandino in stampa altri breviarii, ma aspettino il compimento di questo [1].

Cette lettre fut écrite en 1611 ou en 1612, à en juger par un rapprochement avec une autre, adressée le 25 février 1612, au général des Camaldules, le Rme P. Aloysius de Bagnacavallo: Admodum R^de^ Pater. Ex mandato S^mi^ D. N. Pauli V congregati sunt a me hic Romae, Procuratores generales totius ordinis S. Benedicti, ut inter se tractarent de Breviario ita accommodando, ut commune esse posset omnibus religiosis qui militant D^no^ Deo nostro sub vexillo S. Patris Benedicti, ut quoad fieri posset, ad Breviarium Romanum accederet. Praedicti Venerabiles Procuratores in hoc opus diligenter incumbunt, et brevi ad felicem exitum illud perducent. Quare optimum est ut R^da^ Paternitas V. non permittat interim excudi Breviaria vel Diurnalia, vel etiam Missalia, donec de perfectione huius operis et de voluntate S^mi^ Domini N. certior fiat. Spero autem gratissimum futurum Adm. R. Paternitati V. ut, sicut una quasi voce et uno spiritu in diversis regionibus Deum assidue laudant universi qui S^mi^ P. Benedicti regulam sequuntur, ita de uno atque eodem Breviario in Dei laudibus utantur et iuxta eiusdem missalis directionem sacrificium Corporis et Sanguinis Domini aeterno Patri offerant. Valeat R^da^ P. V., mei memor in sanctis et Deo Nostro gratis orationibus suis [2].

Mêmes recommandations furent adressées à tous les supérieurs généraux des congrégations bénédictines; elles furent bien accueil-

[1] F. B. 8. Minute autographe, sans date ni destinataire. La lettre paraît adressée à un nonce ou à un évêque.

[2] MITTARELLI, *Annales Camaldulenses*, t. IX, pag. 289.

lies[1], mais parfois on signala les difficultés pratiques qui résulteraient de l'entreprise. Ainsi le Provincial des Célestins de France, dom Claude de Marseilles, écrivit-il au cardinal, le 24 avril 1612: Illme et Revme Domine: Litteras vestras accepimus quibus nos certiores redditis D. N. Papam, maturo primum cum procuratoribus generalibus sub patris nostri Benedicti magisterio militantium habito consilio, velle prope diem breviarium in lucem edi quod, quoad fieri potest, ad breviarii Romani normam et usum accedat, et quod omnibus monachis dictarum congregationum commune sit. Negotium sane non minus iustum quam necessarium et a nobis saepius desideratum et expectatum. Sed cum rem tanti ponderis non solum de die in diem et de anno in annum prolatatam, sed etiam omnium sententia desperatam animadverteremus, opportuno remedio breviarium nostrum vetus emendari et secundum breviarii Romani formam restaurari, et statim praelo subdi ad nostrae provinciae commodum[2], patrum nostrorum fultus opinione, praecepi. Quare an illud breviarium, de quo scribitis, nobis etiam cum aliis commune esse possit, penitus ignoro. Nam cum multorum laborum et pecuniarum dispendio, quomodo posthac sumptus factos maximos in comparandis editionibus novis, monasteriorum nostrorum

[1] Les Cisterciens n'adhérèrent pas à la réforme. Dans une pièce postérieure, *De reformatione Breviarii Cisterciensis*, datant de 1651, on lit quelques détails se rapportant aux pourparlers de 1612: « Et nunc etiam cum aliqua officio divino inseruntur, id non fit nisi praevia approbatione sacrae Congregationis Rituum, vid. ne irrepat in officium divinum aliquid apocryphum aut falsum, nam in officio divino dedeceret inesse aliquam falsitatem, ut ait D. Thom. in IV Sent., dist. XXVIII, q. 1, a. 5. Propter quam rationem fel. rec. Card^{lis} Bellarminus me audiente laudavit Breviarium Cisterciense vetus, quod lectiones ex Chronicis eiusmodi, quas saepe corrigi oportuit, non haberet... Quando vero bo. mem. Card^{lis} Bellarminus ipso audiente R^{mo} P. Hilarione laudavit Breviarium Cisterciense vetus, quod lectiones ex Chronicis non haberet, vel non erat bene informatus, vel loquebatur de vetustissimis: nam vetustiora multas habent lectiones chronologicas, et maxime illud quod ab Italis Cisterciensibus est impressum tempore supralaudati Card^{lis}, ut ex sola inspectione verificari potest ». Rome, biblioth. Vatican., Cod. latin. 7392, f. 189 et 201.

[2] CAROLUS CAMPIGNY, *Breviarium nostrae Congregationis ad normam Breviarii Concilii Tridentini restitutum.* Lugduni, 1592. D'après ANT. BECQUET, *Gallicae Coelestinorum Congregationis... Elogia historica.* Paris, 1719, pag. 193.

inopia poterit? Sed et quid nobis prodibunt [*sic*] maxima illa volumina quae penes nos sunt, et in quibus Antiphonae, Responsoria et alia quae ad laudes Dei decantandas pertinent continentur? Illa tanto labore et studio a nostris praedecessoribus sunt elaborata et comparata ut vix ac ne vix quidem talia reperiri possint. Sed etiam quomodo posthabitis Sanctorum nostrorum officiis, aliarum regionum sanctos invocare poterimus? Divi Benedicti translationem, quam Cassinenses et ultramontani monachi explodunt et inficiantur, per octo dies solemni ritu quotannis in mense iulio una cum omnibus citramontanis monachis et pene omnibus ecclesiis cathedralibus veneramur; eo quod apud nos in agro Aurelianensi sancti patris ossa maximo cum hominum concursu et honore asservantur. Beatae Mariae Virginis Visitationem, necnon beati Martini festum cum solemnibus octavis concelebramus et alia multa particulari et pia traditione observamus, quae in medium proferre superfluum videtur, cum ea facillime ex nostro novo breviario, quod vobis mittimus, dignosci possint. Mittimus autem ut Illma Dominatio vestra videat, iudicet et quid de eo sentiat, et num eo uti posthac possimus, libenter aperiat et rescribat. Verum enimvero ingenue fateor quod si summus Pontifex authoritate qua fungitur, omnibus sancti Benedicti monachis praecipiat ut dicto breviario utantur, nos confestim posthabitis expensis et rationibus quibuscumque illius mandatis obtemperaturos, cum nefas sit Coelestinos, praecipue Gallos, coelestem in terris patrem commorantem non revereri et ei ad nutum non obedire [1].

Les Célestins français furent fidèles à ces sentiments: dans leur chapitre provincial de 1612, ils adoptèrent le nouveau bréviaire; ce dont Bellarmin félicita le provincial [2] le 10 juin 1613: Gratissimum etiam mihi fuit quod congregatio Coelestinorum in Gallia in Breviario novo recipiendo non dissenserit a congregatione italica et a reliquis congregationibus ordinis Sancti Benedicti.

Le bréviare réformé parut sous ce titre [3]: *Breviarium Benedictinum ex Romano restitutum, Pauli V Pont. Max. auctoritate*

[1] Archiv. Postul. Original autographe.

[2] Dom Charles Campigny. FULIGATTI, *Epist. fam.*, XCIX.

[3] D'après un exemplaire de cet ouvrage, conservé à Londres, au British Museum.

approbatum. Venetiis, MDCII, ex typographia Cierea. Une préface expliquait les principes d'après lesquels la réforme avait été faite : De ordine restitutionis totius Breviarii. L'ouvrage portait à la fin cette souscription : Robert. Card. Bellarminus. Il ne fut pas d'abord obligatoire, mais facultatif. Interrogé, en 1616, par l'archiprêtre de Sandrio, sur ce que devaient faire les religieuses bénédictines de cette ville, le cardinal répondit : Molto Rdo Signore. Quanto alla lettera italiana, rispondo, che le monache benedittine possono senza altra licentia del Papa recitare l'offitio riformato, prima per il monastero di San Gallo, et poi per tutto l'ordine di San Benedetto... perche la Santità sua non volse commandare, ma si bene concedere à tutta la Congregatione dell'ordine di San Benedetto l'uso del breviario riformato et da me approvato per ordine di N. Signore et della sacra Congregatione de Riti. Vero è che si coteste monache fussero sottoposte à qualche monasterio ò abbate di San Benedetto, dovrebbono accommodarsi al modo di recitare l'offitio che usa il monasterio de monachi et l'abbate loro, ò almeno con licenza dell'abbate fare questa mutatione de breviarii [1].

Cette réponse s'appuyait sur un décret de la sacrée Congrégation des Rites, mais peu après, la même Congrégation émit un autre décret affirmant l'obligation pour tous les religieux de se servir du Bréviaire réformé.

IV.

Outre les diverses branches de la grande famille bénédictine, l'ordre monastique comprend encore deux classes de religieux avec lesquels Bellarmin eut des rapports spéciaux, les chartreux et les cisterciens.

Combien il estimait l'institut des chartreux, nous l'avons déjà vu [2] par la lettre qu'il écrivit à un religieux célestin, dom Jacques Regnault, qui lui avait demandé de passer à l'ordre des chartreux. La réponse fut : Quamvis existimem Congregationem Coelestinorum unam esse ex piis et venerabilibus congregationibus,

[1] F. B. 6. Autogr., 4 janvier 1616.
[2] « Gregorianum », V (1924), pag. 177. Lettre du 1er août 1619.

tamen non nego Carthusiensium ordinem esse viam ad vitam aeternam sublimiorem; ideo libenter concedimus ut ex congregatione Coelestinorum transeat R. V. ad ordinem Carthusiensem cum benedictione nostra; et rogo ut pro me, iam sene et per hoc morti proximo R. V. dignetur exorare.

Estimant ainsi l'Institut, le B. ne pouvait que faire grand cas de son fondateur, saint Bruno. Il nous le présente comme un homme rempli de science et de sagesse: Vir doctissimus habitus est, ut testantur prolixa encomia sapientiae eius apud Surium die sexto octobris [1]. Il n'estimait pas moins les écrivains de l'Ordre et aimait à relever en eux la note de piété. De Ludolphe il dit: Vir valde pius. De Denis: Vir fuit sanctissimus et doctissimus [2]. Et l'on voit assez par ses propres écrits quel cas il faisait des *Vies* éditées par Laurent Surius, tout en reconnaissant que sa critique laisse parfois à désirer [3]. Dans le Ἱερατικον Δῶρον, il ne craint pas de renvoyer à la lecture de ces Vies le roi Jacques d'Angleterre [4].

Bellarmin connut personnellement dom Bruno d'Affringues, qui devint général de l'Ordre en 1620, et il lui a rendu ce magnifique éloge, à propos d'une élection à la papauté: Il est reçu maintenant que l'on prend le souverain Pontife parmi les cardinaux italiens; si le général des Chartreux était italien et cardinal, c'est lui sans hésiter qu'il faudrait nommer Pape [5].

Dans les relations courantes avec les prieurs, c'était l'habituelle cordialité. Don Damiano Rancati, prieur de la chartreuse de Milan lui écrit le 16 mars 1611 pour lui exposer un cas qui l'embarrasse dans ses rapports avec ses religieux: Stando io anxioso per certa occulta necessità d'alcune anime, e pregando il

[1] *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1876, t. XII, pag. 433.

[2] *Ibid.*, pag. 458, 467.

[3] LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, pag. 468: « actis incertis apud Surium ». Cfr. lettres au P. Héribert Rosweyde, 7 mars 1608: Atque hoc est quod in Lipomano et Surio multi reprehendunt, quod homilias plurimas sive orationes laudatorias admiscuerint historiis de vita et rebus gestis sanctorum. F. B. 9. Lettre dont le texte original se trouve chez les Bollandistes, à Bruxelles.

[4] LE BACHELET, *ibid.*, pag. 237, 255.

[5] F. A. LEFEBVRE, *Saint Bruno et l'Ordre des Chartreux*, Paris, 1883, t. II, pag. 113.

Signor Iddio per aiuto, mi è venuto in inspiratione d'haver ricorso alla religiosa carità di V. S. Illm̃a et Rm̃a, et è che volendo i superiori nostri che per lo statuto dell'ordine, ogn'uno di noi sia obligato rivelar al suo priore, ò in confessione, ò fuor di confessione, ogni peccato di proprietà sotto pena della scommunica riservata all'istesso priore, aviene per gli odiosi costumi d'alcuni priori, ch'alcuni religiosi sono scorsi, in modo ch'eglino si ritrovano haver la conscienza intricata, in tanto che, desiderando pure di rimettersi nel servitio d'Iddio di dritto cuore, par loro senza dubio haver bisogno tacitamente et segretamente d'una gratia della Santità di N. Signore, per potersi una volta farsi da suoi confessori assolvere da ogni peccato et censura riservata à qualcunque superiore dell'ordine, et farsi dispensare sopra ogni irregularità et obligo di rivelar al suo priore in ogni caso occulto incorso per l'adietro. Quindi supplico io V. Signoria Illma et Rma che, per amor del Signor Iddio, si degni far questa charità d'impetrare dalla Santità di N. Signore la suddetta gratia et mandarmela in risposta, et il Signor Iddio rendi a V. Signoria Illma et Rma il cumulo d'ogni prosperità et felicità [1]. Bellarmin s'occupa aussitôt de l'affaire et, le 11 avril, il répondit: Facto verbo cum Sanctissimo Sanctitas sua remisit mihi totum negocium [2].

Don Arnold Havens [3], prieur de la chartreuse de Gand, qui avait d'abord été jésuite, s'adressa, le 16 février 1610, au cardinal pour l'intéresser à une affaire importante qui concernait le monastère bénédictin de la même ville, Saint-Pierre in Blandinio: comme pour appuyer sa recommandation, il rappelait qu'il avait été jadis l'élève du cardinal, celui-ci avoua simplement qu'il ne se souvenait pas de son correspondant, mais qu'il avait toute confiance en sa parole et qu'il serait heureux d'avoir un titre aux prières de si bons religieux: Rde admodum Pater. Senilis aetas mea et occupationum varietas et multitudo facit, ut memor non sim veteris nostrae familiaritatis; sed fidem habeo verbis R. V. et cupio

[1] F. B. 4. Texte original.
[2] *Ibid.* Autographe.
[3] On trouve un sérieux éloge de dom Arnold Havens dans les *Ephémérides de l'ordre des Chartreux*, par dom Victor Marie Doreau, Montreuil-sur-mer, 1897-1900, t. IV, pag. 43.

familiaritatem illam mihi aliquid prodesse, ut videlicet particeps sim devotarum orationum quas R. V. et sancti fratres assidue fundunt ad Deum. Ut pensionis solutione liberetur monasterium Sancti Petri in Blandinio, aequum esse censeo; et ideo pro hac re libenter intercedam apud Sanctissimum Patrem. De confirmatione quoque Coadiutoris [1] in eodem Sancti Petri monasterio sollicitus ero, cum me admonuerint quibus haec cura praecipue incumbit [2].

L'estime que les chartreux faisaient des Controverses de Bellarmin est attestée par le fait que l'un d'entre eux, dom Luc Brunoldus, prieur d'Ittingen en Suisse, en avait composé un Abrégé, en trois volumes; ouvrage que la mort ne lui laissa pas le temps de publier.

V.

Aux raisons générales que le B. avait d'affectionner l'ordre cistercien, il convient d'ajouter l'estime et la vénération qu'il professait pour le plus glorieux représentant de cet ordre, saint Bernard: Vir plane apostolicus, et non minus gloria miraculorum quam sapientiae splendore illustris [3]. Et ailleurs: Doctrina, sanctitate, miraculorum gloria et monasticae perfectionis nulli secundus [4]. Dans les Controverses [5], il range parmi les notes de la véritable Eglise les innombrables miracles par lesquels Dieu a glorifié la sainteté de cet homme admirable. Que de fois le pieux cardinal cite saint Bernard, soit dans ses sermons, soit dans ses commentaires sur les Psaumes, soit dans ses opuscules de piété!

Il n'est donc pas étonnant qu'en 1713, dom Jean André Gambarana, abbé du monastère romain de Sainte-Croix de Jérusalem et procureur général des cisterciens de la province de Lombardie, ait présenté sa supplique en faveur de la béatification de Bellarmin comme fondée en général sur les mérites du vénérable serviteur de Dieu, et plus particulièrement sur les titres de reconnaissance

[1] Dom Joachim Arsène Scayck, dont l'élection fut confirmée, pour le plus grand bien du monastère. *Gallia christiana* (*nova*), t. V, pag. 209.

[2] F. B. 5. Minute autographe.

[3] *De scriptoribus ecclesiasticis, Opera,* t. XII, pag. 437.

[4] *Tractatus de Obedientia,* c. III, dans *Auctarium Bellarminianum,* pag. 381.

[5] *Controv. gen.,* IV, De conciliis, l. IV, c. XIV.

qu'il s'était acquis de la part des cisterciens par son culte envers saint Bernard : Ut qui... tam egregie de eodem S. Patre sensit, ut inter alia encomia, tum in libro de *Scriptoribus ecclesiasticis* eum appellaverit virum plane apostolicum, et non minus gloria miraculorum quam sapientiae splendore illustrem, tum in tomo secundo *Controv.*, lib. XIV, inter notas verae Ecclesiae recensuerit innumera pene miracula quibus Deus eiusdem sancti Doctoris sanctimoniam illustravit [1].

Mais ce n'étaient pas là tous les titres de Bellarmin à la reconnaissance de l'Ordre cistercien. Durant sa longue carrière de cardinal, il intervint souvent en faveur d'abbés cisterciens, soit pour obtenir la confirmation de leur élection, comme en 1615 pour l'abbaye de Salmansweiler [2], soit pour promouvoir à Rome des affaires qui lui étaient recommandées, soit pour encourager et appuyer des sujets de valeur. Quand dom Hilaire Rancati, futur abbé de Sainte-Croix de Jérusalem, fut envoyé de Milan à Rome dans cet illustre monastère et débuta dans sa carrière de savant, Bellarmin reconnut aussitôt son mérite; il l'honora de sa protection et contribua pour beaucoup à le mettre en vue: Il quale dalla sapienza sorpreso e dalla dottrina, che ne sermoni del nostro monaco risplendevano chiaramente, volle sino d'allora stretta amicizia con esso lui contrare, indi communicargli eziandio i proprii sentimenti, ammetterlo a parte de suoi studi e proporgli frequentamente difficili scabrose questioni, alle quali dava esso mai sempre adeguato sciolimento [3]. Témoin une pièce autographe, conservée à Milan à l'Ambrosiana, où le cardinal résout diverses questions d'Ecriture sainte et de liturgie [4].

Ce que le B. demandait en retour, c'était, comme toujours, des prières. Ainsi dans une lettre à dom Vincent Longuespée, abbé de Saint-Los [5], qu'il avait connu à Rome: Oret R^{da} admodum Pa-

[1] *Epist. postul.*, LXXXV, 18 octobre 1713.

[2] Grand duché de Bade. Lettre au P. Melchior Degenhart, 20 mars 1615.

[3] ANGELO FUMAGALLI, *Vita del P. D. Ilarion Rancati Milanese dell' Ordine Cisterciense*, Brescia, 1762, pag. 23.

[4] Pièce publiée dans l'*Auctarium Bellarminianum*, pag. 458.

[5] Près de Lille. Dom Vincent avait été procureur général de son ordre, à Rome.

ternitas V. pro me sene et aegroto, non ut diutius haeream in valle lacrimarum, sed ut exitum meum custodiat Pater misericordiarum. Ego semper lego dulcissima illa verba S^mi P. N. Bernardi ad amicum suum Carnotensem abbatem [1]: « Orate Salvatorem, qui non vult mortem peccatoris, ut tempestivum iam exitum non differat, sed custodiat; curate munire votis calcaneum nudum meritis, ut is qui insidiatur invenire non possit ubi figat dentes et vulnus infligat ». Haec a me dicta existimet Rev. Paternitas V. non quod iam in extremis agam, sed quod senex sim valde et doloribus variis semper obnoxius [2].

De leur côté, les cisterciens ne ménageaient pas leur estime et leur sympathie au bon cardinal. L'abbé dom Silvestre Maurolico publiait à Messine en 1613 son *Mare Oceano di tutte le religioni del mundo*; il y parlait en ces termes du cardinal: Bellarmino, in cui quasi smalto in oro nella profundità delle scienze splende la religiosa umiltà; ne pote lo splendor della porpora attagliare la vigilanza e cura di se stesso. Uno de maggiori nemici ch'abbia l'avversario del genere umano; propugnatore della fede cattolica; debellatore dell'eresia; ornamento et splendore della dignità cardinalizia, per la santità della vita e per l'eminenza della dottrina [3]. On voit par un écrit du P. Georges Tyskiewicz jésuite polonais, avec quelle ardeur le célèbre P. Philippe Adler, prieur du monastère d'Oliva et maître des novices, défendait contre des hérétiques de Gelano la personne et les écrits du grand controversiste: avec quelle joie, pendant qu'il disputait de la sorte, il accueillit la venue d'un juif arrivant de Rome et qui, non content de réfuter les calomnies répandues contre le cardinal, fit de lui le plus bel éloge jusqu'à conclure que s'il y avait beaucoup de prélats semblables, tous les juifs se feraient chrétiens [4].

Bellarmin eut l'occasion de montrer un particulier dévouement aux cisterciens réformés ou Feuillants dans la personne de leur

[1] *Epist. CCCX,* ad Arnoldum Carnotensem, abbatem Bonaevallis, *PL.*, t. CLXXXII, col. 514.

[2] Fuligatti, *Epist. famil.*, CXLVI, 15 octobre 1617.

[3] *Istoria sagrada intitulada Mare Oceano di tutte le Religioni del mondo,* Messina, 1613, pag. 417.

[4] Bartoli, *Vita del card. Bellarmino,* l. III, c. I, Naples, 1739, pag. 325.

fondateur, le vénérable dom Jean de la Barrière. Nommé abbé commandataire de l'abbaye des Feuillants, au diocèse de Rieux, il prit l'habit monastique et fit sa profession au monastère d'Eaunes; il reçut la consécration abbatiale à Toulouse, le 7 avril 1577. Dès lors il se consacra tout entier à la réforme de ses religieux. Le résultat final fut un nouvel Ordre qui reçut le nom de Feuillants et qui, sur la demande du roi Henri III, fut canoniquement approuvé par le Saint-Siège. Mais la réforme avait fait des mécontents; des plaintes nombreuses furent portées à Rome [1]. On accusait l'abbé d'une foule de choses: d'être un religieux ignorant; d'avoir modifié le chant d'église; d'avoir fait travailler les religieux au delà du temps prescrit par la règle; d'avoir présenté aux ordres des religieux sans examen préalable; d'avoir imposé des pénitences et humiliations publiques malgré le scandale qui en suivrait; d'avoir fait chanter des messes à quatre heures du soir; d'avoir fait célébrer tous les jours trois grand'messes et jamais de messes basses; de faire prêcher sans études préalables et sans préparation suffisante; d'embrasser les religieux partant en voyage. On disait que son austérité n'était qu'hypocrisie, qu'il mangeait en secret de fort bonnes choses; que, fils d'hérétique, il l'était encore et avait prêché et fait prêcher des erreurs. On l'accusait en outre d'avoir été l'ami et le conseiller d'Henri III; d'avoir condamné la rébellion du peuple contre le roi; d'avoir inspiré, comme un acte de courage, la mort du duc de Guise; d'avoir menacé dom Bernard, supérieur de Paris, d'excommunication, s'il prêchait encore en faveur de la Ligue; d'avoir, par ses sermons, éloigné de la Ligue la noblesse de Gascogne, et enlevé à la Ligue Carcassonne; d'avoir prêché à Bordeaux en faveur d'Henri III et, à la mort de ce prince, de l'avoir loué comme un saint; d'avoir dit la messe pour lui et demandé pour le roi des prières au chapitre de Paris; enfin, d'être entré dans le parti de Henri IV et d'avoir

[1] Annuntiata Bazy, *Le Vénérable Jean de la Barrière*, Toulouse, 1885, pag. 313 ss. Cet ouvrage a été utilisé par le P. J. B. Couderc, *Le Vénérable Cardinal Bellarmin*, t. 2, pag. 285-291. Voir aussi *Santorale S. Ordinis Cisterciensis*, Turin, 1708, pag. 607, reproduit dans le procès de béatification de Bellarmin, *Summar. addit.*, n. 14, pag. 156 s.

visité ses ambassadeurs à Rome. Devant ces accusations, Jean de la Barrière garda un silence complet.

Ses ennemis profitèrent de cette attitude, inspirée par un sentiment d'humilité, pour le desservir à Rome; ils circonvinrent si bien celui qui avait été chargé de la cause [1], qu'il crut à la culpabilité de l'accusé et rendit contre lui une sentence d'une extrême sévérité. Non seulement l'abbé fut dépouillé du titre de fondateur, privé de l'administration de son abbaye et déclaré incapable de toute dignité et de toute autorité dans la congrégation, mais interdit et suspens, il fut réduit à la communion laïque et constitué prisonnier à Rome avec obligation de se présenter chaque mois au Saint-Office. En 1596, les membres du chapitre des Feuillants essayèrent bien d'obtenir une réhabilitation, mais ces démarches n'aboutirent qu'à une nouvelle condamnation, par confirmation de la première sentence [2].

La cause de dom Jean de la Barrière semblait donc désespérée, quand Dieu suscita pour sa défense une de ses filles spirituelles, la signora Catherine de Nobili, nièce du pape Jules III, duchesse de Santa-Fiore, veuve du duc Ascagne Sforza et mère du cardinal François Sforza. Convaincue de l'innocence de son père spirituel, mais se rendant parfaitement compte des difficultés que présenterait une nouvelle revision du procès, cette pieuse dame se demandait quelle voie elle pourrait suivre; enfin quand Bellarmin eut été promu au cardinalat, elle ne crut pouvoir rien faire de mieux, que d'avoir recours à sa justice et à sa charité. Le cardinal fut très frappé des considérations que la duchesse lui exposa; il voulut, sous un prétexte indifférent à l'affaire, visiter lui-même l'abbé. Il n'eut pas de peine à se convaincre qu'il était en présence non seulement d'un homme innocent, mais d'un saint, et dès lors il n'hésita plus à marcher de l'avant. Comment il procéda, c'est ce que nous raconterons d'après une *Vie* ancienne du vénérable fondateur [3].

[1] Alexandre Franceschi ou de Franceschis, O. P., évêque de Forlì.

[2] ANNUNTIATA BAZY, *Le Vénérable Jean de la Barrière* Toulouse 1885 pag. 370.

[3] Paris, B. N. fonds français, ms. 11564, f. 471^{v}-479: *Vie de Jean de la Barrière,* dédiée au grand duc de Toscane.

« Il alla trouver le Pape et lui dit, les larmes aux yeux, qu'il venait de voir Jean dans les liens, faisant allusion de saint Jean Baptiste avec l'abbé qui s'appelait Jean Baptiste, et de son innocence opprimée avec celle de ce saint précurseur, et il lui raconta la conversation qu'il avait eue avec lui. Le Pape se sentit épris de joie et de douleur, de joie par l'espérance que le cardinal lui donnait de pouvoir justifier l'abbé, de douleur et de confusion dans la crainte d'avoir été séduit et d'avoir si fort mal traicté ce saint homme qu'il avait autrefois tant aymé. Il avoua au cardinal qu'il n'avoit jamais trouvé de repos depuis cette condamnation, surtout quand il l'avoit veu venir à ses pieds avec tant de douceur et d'humilité. Il ordonna à cette Eminence de se faire donner toutes les pièces du procez et lui abandonna tout son pouvoir pour absoudre et rétablir l'abbé, s'il le trouvait innocent.

» Le cardinal leut et examina tout avec l'attention que méritoit cette affaire. Il s'agissait de condamner un évêque qui jouissait depuis plusieurs années de la confiance du Pape, et de la gloire d'un très habile ministre, ou de rendre l'abbé plus infâme que jamais, en confirmant par cette revision les deux sentences de sa condamnation. Le cardinal fut très surpris de voir que le procez n'était composé que d'accusations frivoles ou mal entendues, et qui auroient parues telles à un juge, s'il eût été aussi indifférent qu'il étoit éclairé. Il n'y trouva pas une seule ligne pour la défense de l'abbé, duquel il ne trouvoit d'autre réponse à ces accusations, sinon qu'il étoit un grand pécheur, capable de toutes sortes de crimes et digne de toutes sortes de châtimens.

» Le cardinal ne se contenta pas de ces observations; il se transporta plusieurs fois dans les deux monastères des Feuillants de Rome[1], où il y avoit plusieurs de ceux qui avoient accusé l'abbé; il les examina sur ces deux points de devant et d'après la condamnation: pour le premier, il ne trouva que quelques restes d'une grande passion dans quelques-uns, sans aucune preuve solide; pour le second, c'est-à-dire des huit années que l'abbé avoit passé dans l'humiliation, il les trouva tous d'accord, et ceux qui l'avoient autrefois persécuté étoient forcés de le louer comme les

[1] Saint-Bernard et Sainte-Pudentienne.

autres, avouant qu'il avoit soutenu cette épreuve en vrai saint, sans s'être jamais démenti une seule fois, sans avoir proféré une seule parole de plainte, d'impatience ou de justification, toujours tranquille, doux, humble, modeste, affable avec tous, beaucoup plus pour ses persécuteurs que pour les autres, respectueux et obéissant à ses supérieurs, exact dans toute la régularité à faire honte à tous les novices; austère comme il l'étoit à Feuillants, quoique toujours mourant, ne se mêlant de rien, louant toujours la conduite des supérieurs, lorsqu'il pouvoit le faire sans mensonge.

» Après que le cardinal eut fait toutes ces recherches, il en rendit compte au Pape, qui en fut vivement touché, et pour faire cette réhabilitation avec plus de gloire, il voulut que le cardinal fît son rapport dans une congrégation de cardinaux, qu'il fit assembler exprès. Le Pape, après avoir veu avec plaisir leur admiration unanime, se récria qu'il ne sçavoit pas si saint Bernard se trouvant calomnié, condamné et humilié si longtemps et si ignominieusement, eût souffert avec tant de douceur, d'humilité et de patience. C'étoit une figure avec laquelle Sa Sainteté vouluit faire éclater davantage la vertu de notre abbé; et il ordonna au cardinal de le rétablir si glorieusement, qu'il pût perdre le souvenir et le remords de l'avoir condamné si cruellement, quoique dans les règles de la justice.

» Le cardinal qui en avoit autant d'envie que le Pape, ne pouvant attendre de le faire dans les formes, dez le lendemain matin donna avis de tout à l'abbé par un billiet qu'il écrivit de sa propre main. L'estafier qui le porta ayant trouvé que l'abbé commencoit sa messe, ne voulut pas attendre qu'il l'eût finie parce qu'on lui fit peur de sa longueur; il donna le billiet au serviteur qui répondait et s'en alla. Le serviteur mit le billiet sur l'autel, croyant que l'abbé le prenderoit en se retirant. L'abbé qui ne voyoit pas même l'autel après la communion, ne le prit pas. Le serviteur lui demanda dans la sacristie s'il vouloit qu'il l'allât quérir. L'abbé ayant seu qu'un autre prêtre y disoit la messe, répondit que rien ne pressoit et s'alla cacher comme il avoit de coutume. Comme on ne le trouvoit point, le billiet fut porté au supérieur qui, voyant les armes du cardinal sur le cachet, le garda pour le lui donner.

» L'abbé sçavoit que le billiet étoit du cardinal Bellarmin, il sçavoit que cette Eminence devoit avoir fait le rapport le soir auparavant au Pape en présence des cardinaux, et que le billiet lui apprendroit ce que sa Sainteté avoit résolu; qu'il s'agissoit de revenir plus glorieux, ou de rester dans une plus grande ignominie, et n'avoit point senti la moindre impatience d'apprendre une si grande chose; il falloit que l'amour-propre eût perdu en lui tout sentiment. Peu de jours après le cardinal Bellarmin avoit fait assembler les deux communautés des Feuillans de Rome dans la sacristie du monastère de Saint-Bernard; il s'y rendit; après avoir pris sa place, il appela l'abbé, et le voyant approcher et qu'il commencoit à se prosterner, il le releva, l'embrassa, le baisa en pleurant et le fit asseoir à son côté au dessus de tous les pères. Après un petit discours qui fut le panégyrique de sa patience, il fit lire la sentence de sa glorieuse réhabilitation, qu'il avoit dressée lui-même avec toutes les preuves de son innocence. Il lui déclara que Sa Sainteté le réintegroit dans tous les rangs, dignitez et superioritez dont il jouissoit auparavant, et l'absolvoit de toutes censures et pénitences, à la réserve d'une seule, qui étoit celle de ne pouvoir sortir de Rome sans sa permission, mais dans une intention bien différente de la première; qu'il ne l'y vouloit retenir à présent que pour y conserver l'exemple d'une patience si héroïque »[1].

Dom Jean de la Barrière survécut à peine à son triomphe; car il mourut le 25 avril 1600. Il est manifeste que s'il fut réhabilité, il le dut principalement à la bienveillante et énergique intervention du cardinal Bellarmin. On comprend que sous Clément XI, dom Balthazar de Saint-Philippe de Neri, abbé général des cisterciens réformés, se soit fait l'écho de leur vive et durable grati-

[1] « Quant au temps où cela arriva, ie croy que ce fut en 1600, car le 18ᵉ janvier auparavant le père abbé escrivoit une lettre à D. Jean de Saint-Estienne où il faict mention de la vie difficile où il vivoit, et de sa conformité à la volonté de Dieu, et le 18ᵉ avril suivant il en escrit une autre où il parle des desseins qu'il avoit de bien régir l'abbaye, tant au spirituel qu'au temporel, puisqu'il avoit plu à Dieu qu'il eust la permission d'y revenir ». Paris, B. N., fonds français, ms. 1565. *Extraits des choses plus mémorables de la vie de Mr de Feuillans*, f. 118.

tude: Nostra igitur Congregatio, quae huiusmodi pietatem colere pro virili parte contendit, quae tot amplissimis beneficiis a Bellarmino se auctam et augendam agnoscit, non potest quin a supremo in terris Beatitudinis Tuae numine in sui grati animi iudicium quam studiosissime postulet, ut eum in Beatorum fastis constituas [1].

† Xavier Le Bachelet S. I.

[1] *Epist. postul.*, LVIII, 31 juillet 1713.

De inculpabili defectione a fide

(Absolvitur) [1]

III. De qualificatione theologica an scl. doctrina proposita definita sit a Concilio Vaticano.

Rationes petitae ex ipso respectivo Decreto et Canone Concilii.

Quod ad totius articuli punctum III attinet, scl. ad qualificationem theologicam, in priore fasciculo, expositis variis de ea sententiis, discussioni subiecimus iam rationes quae contra definitionem a Concilio Vaticano factam afferuntur *a*) ex canone Cod. Iur. Can. 1323, § 3, *b*) ex Actis Concilii Vaticani. Nunc perpendendae sunt *c*) rationes petitae ex ipso respectivo Decreto et Canone Concilii.

α) Agitur de capite III Constitutionis dogmaticae de fide catholica et de correspondente canone, qui est VI, de fide. Secundum relationem Episcopi Conr. Martin conspectus totius capitis est hic: statuitur primo quod revelationi factae ex parte Dei ex parte hominis correspondeat fides. Huius fidei datur genuina definitio; assignatur eius motivum formale, quod est Dei revelantis auctoritas et quo fides a naturali scientia distinguitur. Ut vero haec fides sit rationi consentanea, habentur externa et evidentissima signa revelationis, quae tamen fidei libertatem non auferunt; insuper ad ipsam hanc genuinam fidem requiritur interna Dei gratia. His veritatibus varii refelluntur errores scl.: 1° rationalistarum, qui ex una parte falsum conceptum fidei statuunt, fidem confundentes cum scientia naturali; et ex altera parte genuinam fidem dicunt offendere contra rationem; 2° error illius falsi pietismi, qui reiectis criteriis externis, unice, ut probet veritatem esse revelatam, ad internam

[1] Vid. superius pag. 3-27.

experientiam, ad internum Spiritus Sancti testimonium, etc. etc. provocat; 3° error Hermesii, qui fidem, prout modo descripta est, negavit esse donum Dei. — Constituta ita ipsius fidei genuina natura, transitur ad eius obiectum materiale definiendum; tandem agitur de fidei necessitate deque stricta obligatione hominis fidem amplectendi et in ea perseverandi. Ad quam obligationem implendam Deus hominem iuvat tum externe per Ecclesiam, quae simul veritates revelatas credendas proponit et certissima credibilitatis motiva exhibet; tum interne per auxilium gratiae, quae non-credentes ad credendum excitat, et credentes in fide confirmat. Ex qua doctrina de credendi obligatione, de externo et interno Dei auxilio fluit, quod impar est conditio eorum qui per Dei gratiam fidei catholicae adhaeserunt, et eorum qui falsam religionem sectantur (*Coll. Lac.*, VII, 165-167).

β) Immediate ad nostram quaestionem spectat sola ultima pars, quae est de obligatione fidei, de mediis ad hoc datis, de conclusione a Concilio inde deducta. Legenti patet: proponi et repeti hic doctrinam substantialiter prorsus eandem, quae supra in Adnotationibus Theologorum iam observata fuerit. — Accuratius inspiciendum est, quid quoad singula elementa Concilium doceat ex una parte quoad condicionem « errantium » et ex altera parte quoad condicionem « filiorum » seu fidelium.

1° Primum elementum respicit auxilium *externum*, quod est Ecclesia, divinae suae institutionis et auctoritatis notis manifestis ita ornata, ut, sicut docet Concilium, « ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur ». Dispar asseritur hic condicio utriusque classis, errantium scl. et catholicorum, et quidem ratione effectus immediati. Errantes enim *invitantur*, ut « quaerant et inventam amplectantur veritatem » (*Coll. Lac.*, VII, 532, d); filii *certiores fiunt*, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Iam vero « invitare ad certitudinem » acquirendam et « dare certitudinem » non sunt unum idemque. Et haec differentia effectus immediati non adeo se habet, uti patet, ex parte obiecti, quo mediante Deus illos invitat, hos certiores reddit, quam ex parte subiecti, sive invitati sive certiorati. Modo ergo valde diverso Deus se habet in proponendo uno eodemque credibilitatis motivo; er-

rantes per illud solummodo *invitando,* fideles vero *certiores reddendo.*

2° Secundum elementum, quod accedit primo, est *internum* auxilium gratiae. De hoc refert Concilium his verbis: « Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut « ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur ». Sicuti dispar a Concilio docetur effectus elementi prioris, ita dispar dicitur etiam effectus elementi huius. In utrisque quidem, errantibus scl. et fidelibus, auxilium est efficax; sed effectus ipse est alius et alius. « Errantes » Deus sua gratia « *excitat* et *adiuvat,* ut ad agnitionem veritatis pervenire possint ». Est ergo in errantibus effectus gratiae aliqua excitatio et adiutorium aliquod, quo roborati ad veritatem pervenire *possint*; quodammodo aperitur eis via et ponitur pes eorum in eius initio, alliciuntur, ut tendant ulterius et sic perveniant ad veritatem; sed ipsa veritas eis non statim conceditur. Secundum ergo verba Concilii effectus *immediatus* gratiae in errantibus dici non debet ipsa assecutio veritatis, sed aliquid ei praevium, scl. *possibilitas concreta* perveniendi ad veritatem, orta ex Dei interna excitatione et adiutorio. Qui quidem effectus praevius non intenditur utique ratione sui, sed ratione effectus ultimi, quo usque errantes, « dummodo ipsi cooperentur », secundum Theologorum sententiam pervenire possunt (cfr. *Coll. Lac.*, VII, 533, c). — Alius est effectus gratiae in iis, quos Deus « de tenebris transtulit in admirabile lumen suum »; de his enim docet Concilium, quod Deus eos, « in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat ». Statuitur ergo aliqua confirmatio in veritate iam obtenta; et effectus huius confirmationis immediatus non est sicut in errantibus aliquid effectui ultimatim intento praevium, sed ipse hic effectus ultimus seu rectius: in hoc ultimo effectu obtento indeficiens perseverantia, supposito utique quod homo ex sua parte facit, quod ipsi faciendum incumbit. Effectus ergo a Concilio non assignatur *possibilitas* concreta perseverandi, sed *ipsa actualis perseverantia* (neque enim solummodo dicitur « ut perseverare possint », sed ut « perseverent »).

3° Attamen, sicuti modo iam dictum est, hic effectus non dicitur absolute locum habiturus, sed hypothetice tantum; adduntur enim haec verba « non deserens, nisi deseratur » [1]. Videndum est, quis sit sensus huius incisi. Quid *Theologi* hac voce intellexerint, patet ex Adnotatione 19, in qua legitur « homines... gratiam neglegendo eique resistendo a fide deficiunt »; et ex capite IX schematis primi, ubi effertur «... fortitudo credentium Deus est, qui non deserit, nisi deseratur, ut pie semper iusteque vivatur ». — Si *rei natura* spectatur, Deus per quodvis formale peccatum grave deseritur; etsi non per quodvis huiusmodi peccatum, sed solummodo per formalem haeresim aut apostasiam fides et habitus fidei amittitur. *Concilium ipsum* quid hac propositione significare voluerit, non est una omnium sententia, quod ad qualitatem peccati his verbis suppositi attinet. At Concilium suis verbis statuere intendebat et certo statuit, numquam fore ut ii, quos Deus transtulit in admirabile lumen suum, ex eo iterum excidant et in tenebras relabantur, nisi ipsi gravi fuerint in culpa. Qualem vero hanc cul-

[1] Sunt qui putent haec verba « non deserens, nisi deseratur » referri debere ad totam propositionem et non solum ad alteram eius partem, in qua de fidelibus in oppositione ad errantes sermo est. — Re quidem verum est, Deum neque errantibus deesse, nisi prius ipsi defuerint. At hic non proxime quaeritur de re in se sumpta, sed de sensu et mente Concilii in hac propositione proferenda. Interpretatio allata absolute possibilis dici potest, sed constructioni grammaticali minus congruit, secundum quam haec verba unice ad immediate praecedentia referenda videntur. Quod etiam magis correspondet formulae et constructioni in primo schemate et in Adnotationibus adhibitae circa eadem haec verba. Utroque enim loco habetur oppositio eadem atque in ipso Decreto; sed utroque loco propositio « non deserit, nisi deseratur » refertur unice ad fideles. In schemate legitur: « Sicut gratia Dei, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ad hoc datur errantibus, ut eidem gratiae libere assentiendo et cooperando ab errore reducantur et convertantur ad veritatem: ita per supernaturalem veritatem gratiam internam in auxilio opportuno fortitudo credentium Dominus est, qui non deserit, nisi deseratur, ut pie semper iusteque vivatur ». (*Coll. Lac.*, VII, 512, b). In adnotatione autem 19 ad cap. IX eiusdem schematis, postquam sermo fuit de errantibus et de auxilio gratiae, quo ad veritatem quaerendam invitantur, pergitur in sermone hoc modo: « Ex adverso autem Deus veritatis per suam gratiam fideles in semel agnita fidei veritate confirmat, atque ita in auxilio opportuno credentium fortitudo Dominus est, qui non deserit, nisi deseratur » (*l. c.*, 533, d).

pam Concilium intellexerit, utrum solummodo gravem culpam contra ipsam fidem an culpam gravem quamlibet, apertum relinqui debet, saltem si et in quantum dirimenda est quaestio ex solis his verbis « non deserens, nisi deseratur ». Sufficit hoc unum retinere: relapsum ex veritate in errorem, ex lumine in tenebras, numquam sine gravi culpa hominis locum habere in iis, qui semel in illud fuerint translati. Et haec doctrina est doctrina clara et certa Concilii; et de hoc puncto nulla controversia esse potest.

4° His stabilitis, aliud, maioris momenti, accuratius inspici debet, scl. quaeri oportet, quinam secundum doctrinam Concilii sint illi « *errantes* » et ex altera parte ii, « *quos transtulit* (*Deus*) *de tenebris in admirabile lumen suum* ». « Errantes » paulo ante dicuntur « *qui nondum crediderunt* »; et infra « *qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur* ». Ii vero « quos de tenebris transtulit (Deus) in admirabile lumen suum », in antecedentibus dicuntur *filii Ecclesiae*, per ipsam certiores facti, « firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur », et infra dicuntur tales « *qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt* » vel « *qui fidem sub magisterio Ecclesiae susceperunt* ». Ex his patet spectare ad « errantes »: 1° omnes qui veritatem revelatam omnino non, neque ex toto neque ex parte, tenent; 2° omnes *qui* et *quatenus*, extra Ecclesiam catholicam versantes, falsam religionem sectantur, licet aliquas veritates revelatas, ut tales, admittant. Concilium non distinguit, num hi vel illi bona aut mala fide errent. Sive hoc vel illo modo errant et extra Ecclesiam catholicam versantur, in quantum tales, adnumerantur « errantibus »; cum eatenus sint in tenebris et extra Dei lumen.

De ulteriore aliqua classe « errantium » non loquitur Decretum, licet insuper alii habeantur qui ob naturam rei sub certo respectu dici debeant « errantes »; scl. fideles catholici illi, qui in Ecclesia versantes et omnimode manentes — (cum ipsam certo cognoverint magistram authenticam verbi revelati et ei, ut indefectibili motivo credibilitatis, actu et firmiter adhaereant), — solummodo circa obiecta *materialia* fidei invincibiliter et inculpabiliter errant, cum existiment « revelatum aliquid esse, quod neque revelatum neque verum est, aut vicissim putent, non esse revelatum et non esse verum aliquid, quod reipsa revelatum est et in Ecclesia per se suf-

ficienter propositum » (*Coll. Lac., l. c.,* 534, c). In his aliquem esse errorem patet; tamen in Decreto hi non enumerantur inter « errantes » neque videntur a Concilio aequiparari « *errantibus* » seu iis, qui *extra* Ecclesiam catholicam eundem forte errorem materialem tenent. Nam catholici illi, etiam circa materiam erroris quem actu habent, praevalente intentione admittunt, quod docet et credendum de hac materia proponit Ecclesia.

Et ideo cum in hoc suo credibilitatis motivo, cui indesinenter actu firmiter et praevalenter adhaerent, regulam et fundamentum veritatis habeant, a quo ex una parte error est alienissimus et per quod ex altera parte infallibiliter coniunguntur cum motivo formali fidei (i. e. auctoritate Dei testantis) et eo mediante per se etiam cum integra materia revelationis (i. e. cum veritate revelata materialiter sumpta), ideo recte dicuntur cum veritate *per se* coniuncti et *per se* in lumine veritatis positi. Accedit, quod ob rationem allatam error eorum mere materialis et accidentalis facile sit corrigibilis. Omnino alia est condicio eorum, qui, extra Ecclesiam catholicam versantes, errant, etsi error eorum materialiter spectatus est forte prorsus idem. Deest enim eis, et quidem omnino et per se, medium aliquod universale et infallibile, quo eorum mens et fides per se iungatur relate ad omnes et singulas veritates revelatas credendas cum motivo formali fidei divinae i. e. cum auctoritate Dei testantis. Nam motiva credibilitatis, ob quae suam religionem sequantur, dici nequeunt per se coniuncta cum motivo formali fidei et eo mediante cum omnibus et singulis illis veritatibus; e contra haec motiva, ipsis ut asseclis falsae religionis exclusive propria, sunt per se ad hoc inepta; separant potius ab auctoritate Dei revelantis attingenda et uniunt per se cum errore.

Hinc etsi omnino admittunt rectum motivum formale fidei, in se sumptum, tale quale est (i. e. auctoritas Dei), simulque omnino parati sunt, qui totum obiectum materiale fidei, i. e. omnes et singulas veritates revelatas admittant, tamen ipsis deest universale et infallibile medium, necessarium simul et sufficiens quo unum (i. e. motivum formale seu auctoritas Dei) cum alio (i. e. obiecto materiali seu veritate revelata) per se et cum infallibili certitudine iungatur, ideoque si errant, etsi materialiter tantum, errant *per se*, et per se non sunt cum veritate coniuncti, cum eorum mo-

tivum credibilitatis (quod differre supponitur a motivis catholicorum) *per se* a veritate deficiat eosque *per se* novis semper exponat erroribus. — Ex dictis elucet, quam dispar obiective et essentialiter sit, etiam circa errores mere materiales, condicio eorum qui in Ecclesia atque eorum qui *extra* eam versantur, simulque apparet ratio cur catholici, dicto modo errantes, non ponantur in una linea cum haereticis materialibus acatholicis. At, ut dictum est, Decretum Concilii non loquitur de his catholicis qui circa veritates revelatas materialiter tantum errant neque eos adnumerat « errantibus », de quibus loquitur, sed ad summum duas classes distinguit et his opponit illos qui in Ecclesia catholica sunt et sub eius magisterio, explicite vel implicite admittunt, quaecumque ab eadem Ecclesia ut credenda proponuntur.

Ex dictis immediate elucet: eum, qui ab Ecclesia catholica recedit, ut a motivo credibilitatis et fundamento propriae suae fidei, recedere ut talem e classe eorum, qui sunt in lumine veritatis, et transire ad classem « errantium », qui secundum doctrinam Concilii versantur in tenebris et ad veritatem inquirendam gratia Dei invitantur. Utrum bona vel mala fide hunc transitum fecerint, perinde est; transitu facto, iam adnumerantur « errantibus » prout Concilium hunc terminum adhibet. Quod etiam ex hoc elucet quod haeretici, qui valide baptizati, ex infantia in haeresi educati, bona fide haeresi adhaerent, a Concilio adnumerantur classi eorum, quos « errantes » dicit aut « falsam religionem sectantes ». Iam vero catholicus, qui etsi bona fide ab Ecclesia catholica recedit et ad sectam heterodoxam transit, in nihilo iam differt ab huiusmodi haeretico, ex infantia suae fidei et sectae bona fide adhaerente. Ergo et ipse, secundum doctrinam et terminologiam Concilii, adnumerari debet « errantibus ». Consequenter — et hoc summi est momenti — huiusmodi catholicus, secundum eandem doctrinam et terminologiam Concilii, non est iam in admirabili lumine, in quod fuit translatus; ideoque neque gratia Dei fuit ita confirmatus, ut perseveraret in hoc eodem lumine, seu, quod idem est, deseruit illum Deus. Iam vero hoc probat et supponit iuxta doctrinam eiusdem Concilii, quod ipse prius deseruit Deum. — Haec immediate fluere videntur ex positiva doctrina Concilii et ex eius verbis in textu et contextu consideratis.

5° Restat, ut reliqua verba, quae in fine huius capitis III habentur, accuratius inspiciantur.

Ex eo, quod diversimode se habet ad errantes et ad catholicos tum externum tum internum Dei auxilium, deducit ipsum Concilium: « Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur ». Asseritur his verbis *disparitas condicionis* inter catholicos et sectatores falsae religionis. In quo et relate ad quid haec disparitas habeatur, partim ex immediate antecedentibus elucet; partim ipsis his verbis effertur; partim ex sequentibus patet vel facile erui potest. — Dispar est condicio ratione propositionis externae verbi revelati, quatenus *catholicus* per suam Ecclesiam, ut motivum divinis notis ornatum, certior redditur de fidei suae firmissimo fundamento; dum e contra *falsae religionis sectantes* ex una parte relate ad suam religionem falsam carent his divinae institutionis signis ac notis, ex altera parte per divinum signum Ecclesiae positive invitantur ad suam religionem relinquendam et fidem catholicam amplectendam. Dispar dein utriusque condicio est ratione interni auxilii gratiae, quatenus *catholicus* hoc efficaci auxilio, ut in sua fide et admirabili hoc lumine Dei perseveret, confirmatur; e contra *falsae religionis sectatores* iterum ex una parte nulla gratia interna in falsa sua religione confirmantur; ex altera parte auxilio gratiae excitantur et adiuvantur, ut et suam falsam religionem relinquere et ad agnitionem veritatis pervenire *possint*. — Huius duplicis disparitatis evidentem consequentiam ipsum Concilium, pergendo, affert his verbis: « illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi ». De quibusnam personis Concilium hoc dicat, patet, scl. de iis qui fidem sub magisterio Ecclesiae susceperunt. Ex toto contextu et ex Actis patet, intellegi catholicos, qui Ecclesiam ut authenticam verbi revelati magistram atque firmissimum et perpetuum credibilitatis motivum semel certo cognoverint. De his ergo personis, sive rudibus sive doctis, docet Concilium: illos nullam unquam habere posse causam iustam mutandi aut in dubium revocandi hanc eandem fidem, sive quoad totam materiam credendam sive quoad aliquam particula-

rem veritatem, quam ab Ecclesia tamquam credendam proponi semel certo cognoverunt. Haberent tamen iustam causam hi omnes catholici, si aliqua ratio sive ex parte obiecti sive ex parte subiecti ad absolutam firmitatem et perseverantiam fidei stabiliendam necessaria deficere posset et deficeret independenter ab eorum libera et culpabili voluntate. « Iustam causam » in hoc textu et contextu respicere solummodo *obiectum* et *externam eius propositionem* per motivum credibilitatis, obiective certum et evidens, neque ipso termino « causae iustae » probatur neque contextu neque Actis Concilii. E contra tum secundum Acta, tum secundum contextum Decreti ipsius hic terminus praeter haec elementa, quae se habent ex parte obiecti eiusque propositionis, attendit insuper ad dispositionem subiectivam, quae inprimis constituitur auxilio gratiae entitative elevantis et fidei firmitatem supernaturaliter fundantis. Nam firmitas haec super omnia, quam exigit dignitas motivi, non est primario, prout iterum atque iterum monent Theologi Concilii, ex obiecto et motivi cognitione, sed ex supernaturalis gratiae auxilio. Hoc vero auxilium evidenter se habet ex parte subiecti credentis et praeter elevationem entitativam illustrat intellectum et confortat voluntatem eo modo et sensu, ut tum certitudo ad rationabilitatem fidei necessaria et semel acquisita, tum firmitas adhaesionis semel praestita, neque obscuratione intellectus neque infirmatione voluntatis sine culpa hominis umquam impossibilis reddatur. Et huic auxilio gratiae — (ergo rationi quae se habet ex parte *subiecti*) — tribuit Concilium, ut, qui de tenebris translati sunt in admirabile lumen, in eodem perseverent. Hinc Concilium, ne sibi ipsi contradiceret, cum negavit eos qui sub magisterio Ecclesiae fidem susceperint, ullam unquam posse habere causam iustam addubitandi eandem fidem, hoc termino « causae iustae » debuit comprehendere etiam auxilium gratiae numquam deficiens (nisi prius ipse homo defecerit); et sub hoc respectu Concilium debuit intellegere et intellexit « causam iustam » sensu etiam subiectivo. Quomodo vero hoc auxilium gratiae se habeat ad dictamen conscientiae, quo quis ex errore invincibili iudicet se posse vel debere a fide catholica transire ad fidem heterodoxam in ipso Decreto non enuntiatur; sed partim elucet ex iis, quae Theologi ad hanc instantiam adversariorum responderunt, provo-

cantes praecise in hoc contextu ad adiutorium gratiae quod impediturum sit tale dictamen conscientiae (vide supra); partim fluit ex rei natura, et ex iis quae Concilium hoc ipso loco docet. Si enim auxilium gratiae simul cum providentia Dei externa tale dictamen non impedit, catholicus, lumen admirabile fidei, prout a Concilio intellegitur, relinquere et iterum ad errantes transire potest (immo debet), et sic non perseverat in admirabili lumine, et, licet ipse ex sua parte Deum non deseruerit, tamen a Deo est desertus, sensu, prout supra ostensum est. Quod admittere, evidenter pugnat cum doctrina Concilii hoc loco proposita.

γ) Ad partem capitis III hucusque expositam pertinet e canonibus canon VI: « Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei absolverint: A. S. ». De eius sensu non est, cur plura dicantur. Omnia quae in ipso sunt, habentur etiam in capite, neque in ullo puncto capiti contradicit, aut circa ea, quae in capite habentur, dubium fundat. At cum non omnia afferat canon, quae affert caput, evidens est, in iis, in quibus abundat caput, non posse canonem adhiberi ad dilucidandas difficultates capitis, si quae sunt; et hoc valet non obstante norma illa generali, quod solutio dubiorum capitis ex canonibus correspondentibus petatur. Quae norma supponit, puncta dubia etiam in canone tractari, neque canonem de iis plane silere. Et sic apparet, quod ex canone VI, quaestio maxime agitata, quid scl. intellegendum sit termino « causae iustae », dirimi nequeat. Nam canon nihil habet de duplici illo adiutorio Dei, interno et externo, de eiusque effectu diverso in errantibus et in fidelibus; ex quibus rationibus solutio peti debet et potest.

δ) Contra ea quae dicta sunt, affertur instantia aliqua contraria, qua peremptorie probari censent, terminum « causae iustae » nullo modo posse respicere conscientiam subiectivam, sed unice debere intellegi de causa obiective iusta i. e. quae se habeat ex parte obiecti et motivi. Arguunt ita: « De « *non-catholicis* » iuxta doctrinam Concilii « contrarium », non « contradictorium » valet

eius quod valet de catholicis. Nunc, si causa iusta mutandi fidem unice intellegitur causa *obiective iusta* [1], nullo modo respiciens conscientiam subiectivam, oppositio contraria est clara et vera, scl.: catholici non habent talem rationem, cum eorum fides et credibilitatis motivum nullum continent nec manifestant errorem; acatholici vero habent talem rationem dubitandi cum falsis motivis credibilitatis innitantur. Si autem causa iusta intellegitur sensu etiam subiectivo (i. e. etiam de dictamine conscientiae) oppositio illa contraria, quam in aliis punctis Concilium statuit, in hoc puncto offendit contra certam doctrinam Ecclesiae. Statueretur enim tunc: omnes non-catholicos *actu* habere causam subiective iustam dubitandi, seu aliis verbis eos omnes actu habere conscientiam subiective dubiam de veritate suae religionis, hinc eos omnes non esse bona fide circa suum errorem. Ecclesia vero pro certo habet: acatholicos bona fide suae religioni erroneae adhaerere posse. Ergo — (ita concludunt) — de acatholicis causa iusta, de qua loquitur Concilium, certo non est causa subiective, sed tantum causa obiective iusta. Iam vero, si hoc de acatholicis valet, propter parallelismum sermonis idem dici debet de catholicis. Absonum enim est, asserere: in eodem Decreto, imo in eadem propositione, eundem terminum, in eadem re, sub eodem respectu adhiberi alio sensu quoad catholicos, alio quoad non-catholicos ».

Quae instantia, etsi primo aspectu aliquid probare videtur, nequit tamen evincere, quod intendit. Primo notari debet: Concilium ipsum propositionem hanc de iusta causa mutandi fidem non applicasse ad acatholicos; immo de consulto noluisse hac in re aliquid dicere de officio acatholicorum. Ideo, quae per instantiam allatam supplentur, nullo modo auctoritate ipsius Concilii firmantur, sed solummodo auctoritate privata eorum gaudet, qui ipsam attulerunt. Relate vero ad auctoritatem Concilii haec instantia nil est, nisi coniecturalis aliqua assertio de eius mente et voluntate interpretativa [2].

[1] De vario sensu terminorum « causae obiective iustae » et « causae subiective iustae » vide quae initio totius tractationis; supra pag. 6-8, dicta sunt.

[2] Ut compleretur parallelismus sermonis, aliquis e Patribus Concilii hanc fecit observationem: « Ad prosequendum parallelismum melius videretur dicere: Isti enim, veritate detecta, errorem tenentur abicere; illi autem

At instantia insuper alio defectu laborat. Suppletio scl. iuxta regulas oppositionis contrariae facienda aliter sonaret, atque sonat in instantia proposita. Concilium posuit propositionem hanc: catholicos illos « nullam unquam habere posse causam iustam »; huius propositionis oppositio contradictoria sonaret: « aliquem aliquando aliquam causam iustam habere posse »; oppositio contraria vero: « omnes semper aliquam vel plures causas iustas habere posse ». Dato ergo, non concesso, quod suppletio parallelismi iuxta mentem Concilii fieri deberet per oppositionem contrariam, propositio supplens de acatholicis sonaret ita: *acatholici omnes semper unam vel plures causas iustas habere « possunt »* seu *semper « possibile est » eos habere causas fidem suam falsam mutandi aut in dubium revocandi*; (correspondens de catholicis: *nullam unquam habere possunt* seu *« impossibile est »* eos habere unquam *iustam causam*). Utraque propositio huius parallelismi omnino vera est, neque ullo modo offendit contra ullam veritatem revelatam et ab Ecclesia propositam. Oppositio illa contraria si recte fit, nil dicit de conscientia subiectiva, quam acatholici *de facto et actu* habent, sed statuit solummodo *possibilitatem* (non actualitatem) fundati dubii circa fidem quam profitentur. Illatio ergo ad conscientiam subiectivam praecise ob oppositionem *contrariam*, quae adesse asseritur inter applicationem doctrinae Concilii ad catholicos et ad acatholicos, non idem, sed omnino diversum quid inferre debet. Quod

nullam unquam habere possunt legitimam causam mutandi vel in dubium revocandi fidem, quam ab Ecclesia susceperunt » (*Coll. Lac.*, VII, 162, d; *Observatio* 88, n. 2). — (Iuvat monere, respectivum Patrem Concilii non putasse supplendum esse parallelismum, eo quod applicetur idem terminus causae iustae, sensu utique contrario, ad acatholicos; sicuti facit et faciendum asserit instantia allata). — In sua dein relatione Episcopus Conr. Martin respondit ad hanc observationem: « Venimus ad emendationem 88, quae quidem emendatio duas continet partes... Sed quoad secundam partem videtur non admittenda; et ratio haec est, quia hoc loco minime sermo est de officio acatholicorum, sed tantummodo de officio catholicorum, nempe quod catholici et fideles numquam debeant fidem suam vocare in dubium. Hoc erat punctum quod hac doctrina nostri capitis erat excludendum; et ideo hanc ob causam non censuit Deputatio huic secundae parti emendationis satisfaciendum esse » (*l. c.*, 182, d). — Emendatio proposita non ergo reicitur ob eam rationem, quod parallelismum non recte suppleverit; sed quod Concilium de officio acatholicorum agere declinavit.

statim patebit. De catholicis enim asseritur — (supposito semper, quod « causa iusta » intellegi debeat etiam de causa subiective iusta) — quod causam iustam habere non possint; inde infertur, quod neque actu habeant! Nam a « non-posse » valet illatio ad « non-esse ». De acatholicis vero docetur, quod semper una vel plures causae iustae dubitandi esse *possint*; inde quoad « actuale-habere » seu quoad subiectivum dubium *actuale* nil inferri potest, neque in partem affirmativam neque in partem negativam. Nam a « posse » non valet illatio ad « esse ». — Ergo tota haec instantia nil conferre potest ad solvendam quaestionem, utrum terminus « causae iustae » intellegi debeat sensu exclusive obiectivo, an simul intellegi debeat sensu subiectivo[1].

ε) Finem imponit Concilium huic capiti III eo, quod hortatur fideles, ut gratias referant Deo, qui veram fidem eis dedit, neve neglegant tantam salutem; dicit enim: « Quae cum ita sint, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine (*Col.*, 1, 12), tantam ne neglegamus salutem, sed « aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum » (*Hebr.*, 12, 3) teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem (*Hebr.*, 10, 23) ». — Haec quoque verba ostendunt, Concilium minime hac in re neglegere condicionem et conscientiam subiectivam fidelium eorumque fidelem cum gratia fidei cooperationem; qua in suppositione verba haec exhortativa non haberent sensum; nam nullo modo tangunt vel respicere dici possunt condicionem *obiectivam* veritatis revelatae et motivi credibilitatis.

ζ) Quod si nunc in fine huius expositionis quaeritur, quid Concilium Vaticanum de inculpabili a fide defectione hominis catholici, qui sub Ecclesiae magisterio fidem suscepit, doceat: 1. Secundum Concilium numquam cessat nec intermittitur obligatio cre-

[1] Afferuntur aliae quoque instantiae, quibus ostendatur Concilium nullo modo attendere voluisse ad conscientiam subiectivam; sunt eae instantiae, quas supra pag. 16-17 iam attulimus. Iam vero instantiae hae pugnant contra doctrinam *ipsam, in se sumptam*, non solum contra assertionem dogmatizationis per Concilium factae. Qui proferunt has instantias repetitis vicibus declarant, se nolle agere contra ipsam doctrinam; ideo quoad eorum mentem subiectivam hoc omnino teneri debet. At rationibus, quas proponunt, non tam assertionem dogmatizationis, quam ipsam rem reiciunt.

dendi; numquam cessat vis et evidentia obiectiva quae inest Ecclesiae, ut perpetuo et maxime manifesto motivo credibilitatis. Hoc de iis, quae *extra* hominem catholicum credentem habentur. 2. *In* ipso, i. e. ex parte subiecti credentis, dummodo facit quod in se est, nunquam cessat efficax auxilium gratiae, quo huiusmodi catholicus confirmetur, ut in lumine fidei catholicae perseveret (prout hoc lumen opponitur infidelitati totali aut religioni falsae heterodoxae, utrique sive bona sive mala fide admissae vel retentae). Quoad haec puncta omnino certum est ea a Concilio explicite doceri. 3. Verbis et doctrinae Concilii saltem magis consentaneum videtur, eius verba et Decretum non abstrahere a conscientia subiectiva fidelium, sed in iis, quae docet de auxilio gratiae, praecise ad hanc voluisse attendere; praesertim cum adversarii, ut suam sententiam firment, ad ius et obligationem conscientiae uniuscuiusque subiectivae provocaverint. Aliis verbis, si omnia simul considerantur (scl. doctrina adversariorum, Acta Concilii, verba ipsius decreti in textu et contextu), ad veritatem obiectivam certo magis accedit — ne plus dicatur — sententia asserens: doctrinam Concilii de causa iusta defectionis, quam nullam unquam habere posse catholicum effert Decretum, intellegi debere tum de causa obiective, tum de causa subiective iusta (supposito semper et simul quod homo suis peccatis se non indignum fecerit speciali Dei providentia et gratiae auxilio) [1].

[1] Ad quaestionem de qualificatione theologica proprie non spectat alia quaestio de possibilitate exceptionis forte admittendae vel non admittendae. Sunt qui putent: doctrinam, si fuerit definita, non admittere exceptionem; admittere tamen, si fuerit non definita et solum consensu communi theologorum stabilita. Videtur hoc loco subesse et influere doctrina philosophica de variis speciebus certitudinis (scl. metaphysicae, physicae, moralis), quarum una omnem excludit exceptionem, duae aliae vero admittunt. Sed quaestio de exceptione ab aliquo asserto vel norma admittenda est quaestio de *obiecto* assertionis, in quo distinguitur eius comprehensio et extensio; quaestio vero de maiore vel minore certitudine, respicit *necessitatem conformitatis* inter verbum mentis et obiectum extra mentem (secundum comprehensionem et secundum extensionem asserti). Ex quo immediate patet, ex certitudine maiore vel minore ut tali, non haberi rationem distinguendi inter casus ordinarios et casus exceptionales. Sic, si duo habent diversam certitudinem circa eandem propositionem seu legem generalem, ex eo solo, quod unus habeat maiorem, alius minorem certitudinem, qui minorem habet,

η) Corollarii causa et ut confirmentur quae de mente et sensu Concilii exposita sunt, verbum adhuc dictum sit de sententia Cardinalis Franzelin; quem alii quoad respectivam doctrinam Concilii dicunt defensorem sensus et obiectivi et subiectivi; alii defensorem sensus exclusive obiectivi. Sententia Cardinalis Franzelin ideo alicuius momenti est, quia ipse tamquam consultor Commissionis Theologicae bene scire potuit et debuit, quae fuerit mens et intentio Concilii. Textus, quem mentem Cardinalis manifestare dicunt, est hic: « Ex utroque capite, tum scl. ex modo propositionis fidei in Ecclesia et per Ecclesiam catholicam proportionato omnibus etiam rudibus ad evidentiam credibilitatis gignendam, quae ulteriori examine et ampliori doctrina solum distinctius explicari et confirmari potest; tum maxime et proprie ex supernaturali lumine, quo Deus neminem deserit nisi deseratur, et ex supernaturali firmitate fidei intellegitur, quam falsa sit doctrina Hermesii, qui iubet catholicos saltem eruditos et theologos fidem a matre Ec-

inde non potest deducere possibilitatem exceptionis. Quod certitudo physica et moralis exceptionem admittunt, est ex natura et necessitate legum, in quibus fundantur. Hae enim ex sese, independenter a certitudine hominum, admittunt exceptiones. — Quod nunc definitionem sollemnem spectat, utrum exceptionem admittat nec ne, pendet ab obiecto definito. Sic si definitur aliqua veritas et norma, ut simpliciter valens neque ullam admittens exceptionem, omnis exceptio est exclusa; si vero definitur: legem ordinariam gratiae et providentiae esse hanc vel illam, possibilitatem exceptionis tamen non esse exclusam, exceptio, non obstante definitione, asseri potest (cfr. *Conc. Trid.*, de peccato originali respectu B. V. M., DENZ., 792). Ex altera parte adesse potest sola certitudo hausta ex consensu vere communi Theologorum, et nihilominus hic consensus omnem exceptionem negare potest. Quo in casu propterea quod solummodo consensus Theologorum habeatur et non aliqua definitio, non adest ratio stabiliendi contra talem praecise consensum possibilitatem exceptionis. Si quis asserere vult, consensum communem Theologorum erroneum esse posse, inde deducere iure potest, totum illud non debere admitti, quod statuunt Theologi, sed deducere nequit ex sola minore certitudine, ut tali, quod in genere et tamquam norma generalis admitti possit sententia illa communis, in casibus vero exceptionalibus non valeat. Huius distinctionis inter normam generalem et casus exceptionales minor haec certitudo ut talis non praebet rationem et fundamentum. — Si *aliunde* probatur exceptiones esse admittendas, exceptiones non sunt negandae; sed negari debent, si nulla alia ratio affertur, nisi minor certitudo quam habet consensus theologorum prae definitione sollemni.

clesia susceptam et iam creditam ita examini subicere, ut fidem hanc ipsam serio in dubium vocent atque incertam habeant, donec sollicita inquisitio eis persuaserit, quid sequendum, quae religio amplectenda sit. Ab hoc commento re ipsa ac principiis non multum differt aliorum quorundam doctrina. Quemadmodum, inquiunt, instituto examine potest homini illucescere officium transeundi a religione falsa in qua educatus erat, ad Ecclesiam catholicam; eodem modo et (ut aliqui dicunt) iure suo posse hominem catholicum instituto examine per errorem invincibilem et absque culpa deficere a fide catholica hactenus credita. Quasi nempe veritas divina et error, supernaturalis fides in Ecclesia catholica et adhaesio in errore paris aut similis essent conditionis.

Hic error explicite damnatus est ut haereticus a sacrosancto Concilio Vaticano *l. c.*, c. 3 et can. 6 (*Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Romae, 1882, edit. 3, pag. 703-704).

Quae verba ostendunt, secundum Cardinalem Franzelin errores oppositos, quos allegat, refutari ex duplici veritate: scl. ex propositione externa verbi revelati per Ecclesiam facta, tamquam per evidens sui divini muneris signum et infrangibile credibilitatis motivum; maxime vero ex internae gratiae auxilio, supernaturalem firmitatem fidei fundante. Addit dein Franzelin, quo secundum ipsum nitantur falso fundamento hi errores, et quae falsa principia saltem implicite asserant; scl. doceri ab adversariis dicit paris aut similis esse condicionis ex una parte « veritatem divinam » et « errorem »; ex altera parte « supernaturalem fidem in Ecclesia catholica » et « adhaesionem in errore ». Duplex ergo est secundum eius verba diversitas condicionis (non fictitia et putativa, sed obiectiva et genuina) inter « catholicum in Ecclesia catholica » et « heterodoxum in religione falsa »: altera ex parte obiecti admittendi (« veritas divina » — « error »), altera ex parte subiectivi actus hoc obiectum admittentis et tenentis (« supernaturalis fides in Ecclesia catholica » — « adhaesio in errore »). Franzelin in hac re etiam ad conscientiam subiectivam attendere, iam eruitur ex sententia adversariorum, quos refert « idem ius catholici » proclamantes et qui, in quantum fuerunt catholici, non potuerunt hoc assertum sincere statuere nisi dependenter a conscientia invincibiliter erronea, quae mutationem religionis dixerit

sive licitam sive obligatoriam. Adversarios catholicos ita suum assertum intellexisse elucet ex Actis Concilii supra allatis. — Clarius vero haec mens Cardinalis apparet ex iis, quae textum allegatum immediate praecedunt. Ibi enim, postquam de auxilio gratiae egit, quod errantibus conceditur a Deo, huic auxilio opponit aliud, quod datur catholicis, et dicit: « Ex adverso quoniam Deus non deserit, si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur — (S. Aug., *de natur. et grat. contra Pelag.*, c. 26; Concil. Trid., sess. VI, cap. 11-13; Conc. Vatican., *de fide*, cap. 3) — a vera fide sub lumine gratiae iam suscepta et credita ad deliberatam dubitationem vel omnino ad negationem homines infelices negligendo gratiam eique resistendo delabuntur. Naufragia circa fidem antecedit et semper comitatur repulsio bonae conscientiae. « Milites in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt » (*1 Tim.*, 1, 19, cfr. *Hebr.*, VI, 4 sq., *2 Petr.*, II, 21) ». Quibus verbis Franzelin clarissime effert: in catholico deliberatam dubitationem vel negationem locum non habere nisi « negligendo gratiam eique resistendo », et omne naufragium circa fidem in catholico supponere et adnexam habere « repulsionem bonae conscientiae ». Huic textui inferre distinctionem dubitationis « mere materialis » et dubitationis « formalis », quasi Franzelin explicite dicere vellet: formale peccatum haeresis vel apostasiae, non fieri nisi cum repulsione conscientiae bonae: 1° caret omni fundamento, in verbis textus contento; 2° admitti nequit ob nimis evidentem tautologiam, quam verba tunc efferrent: 3° propter contextum reici debet. Nam secundum Franzelin efficacia gratiae, quae datur catholicis, praecise in eo est, quod eos servet in hac eadem veritate, ut sint et maneant oppositi sectatoribus religionis falsae. Iam vero, si defectio a fide catholica et transitus ad sectam falsam locum capit, hi catholici relapsi (etsi materialiter tantum), non minus spectant ad sectatores falsae religionis, quam alii qui in eadem falsa religione inde a sua infantia fide bona versantur. Ideo huiusmodi catholicos gratia non confirmavit, ut in admirabili lumine perseverent. Ergo ut verba Cardinalis suam vim et sensum, quem ex oppositione ad sectatores falsae religionis habent, servent, « deliberata dubitatio » vel « negatio », « naufragium circa fidem » intellegi debent absolute, ita

ut sensus sit: in catholico, qui fidem sub magisterio Ecclesiae et sub lumine gratiae suscepit, quamcumque deliberatam dubitationem locum capere non posse, nisi hoc vel illo modo ipse homo fuerit in culpa.

Quae si omnia simul considerantur, apparet Franzelin eandem prorsus proponere loco citato doctrinam atque quae in Actis et in Decreto Concilii Vaticani proponitur; neque ullum potest esse fundatum dubium Franzelin respectiva verba Concilii non intellexisse in sensu exclusive obiectivo, quem dicunt, sed in sensu simul et obiectivo et subiectivo [1].

Haec tandem de hoc puncto disceptationis scl. de qualificatione illius sententiae communis, an sit definita nec ne, sufficiant. Quod quaestionem et *factum historicum* dogmatizationis attinet: 1° certo non constat: alienum fuisse a mente Concilii docere idem, quod docet sententia communis theologorum de inculpabili defectione a fide catholica scl. defectionem a fide in homine catholico, qui semel sub magisterio Ecclesiae fidem susceperit, locum non capere sine omni ipsius hominis gravi culpa (sive in ipso actu defectionis sive praevie commissa); neque 2° ullo modo certo constat: verba Decreti, in textu et contextu considerata, de facto hanc communem theologorum sententiam non continere tamquam doctrinam ipsius Concilii. 3° E contra e rationibus allatis certo constare videtur: Concilium doctrinam communem si minus immediate in se et explicite sollemniter definivisse, at tamen *saltem authentice et auctoritative docuisse*. — Hanc quaestionem historicam scl. de dogmatizatione facta vel non-facta, non dirimi regula iuris in Canone 1323 § 3 statuta, supra pag. 19-21, iam expositum est.

[1] Ultima propositio textus, e libro Card. Franzelin supra primo loco allati, scl. « Hic error explicite... » referenda videtur ad *totum* alinea antecedens et ad utrumque errorem in hoc alinea nominato. Hac enim propositione auctor ipse novum alinea incipit et sic innuit clare, se conclusionem et crisim, quam hoc novo alinea peragit, ad totum alinea antecedens, sub littera c) contentum, referre. Explicite hoc notari oportet, cum aliqui aliud statuere conentur.

CONCLUSIO FINALIS.

I. Propositiones et theoremata sententiae oppositae.

Ut redeamus ad ipsam communem doctrinam Theologorum, quae docet a vera fide sub magisterio Ecclesiae et sub lumine gratiae suscepta, non dari defectionem ab omni culpa gravi liberam, iuvat, ut clarius appareat, quid haec doctrina enuntiet et cur a Theologis communiter asseratur, brevibus et paucis sententiis enuntiare, quae doctrina et quae asserta, explicite vel implicite, ab iis teneantur, qui ab hac communi sententia se dissentire debere putant. Non agitur de ulla qualificatione theologica his propositionibus imponenda, sed solummodo de ipsa doctrina elucidanda. Respectivae propositiones efformari possunt ita:

1. Non omnis catholicus, qui fidem sub magisterio Ecclesiae et sub lumine gratiae suscepit, licet faciat quod in se est, ex revelatione certus esse potest se Dei providentia et gratia ita in fide catholica servari, ut ab eadem hac fide et ab Ecclesia catholica neque aliquando *bona fide* deficiat, neque inde ad sectam heterodoxam transeat, et in ea, haereticus materialis, moriatur. Nam etsi Deus regulariter talem providentiam circa suos fideles forte habet, tamen ex revelatione minime constat, eum semper et sine exceptione ita agere, neque circa eos, qui ex sua parte fecerint omnia, quae debuerunt facere.

2. Huic doctrinae doctrina Concilii Vaticani minime obstat.

3. Catholicus, qui in huiusmodi casu exceptionali, sine culpa personali ad fidem et sectam heterodoxam transiit, non potest conqueri, se desertum esse a Deo, quem ipse non deseruerit; aut se sine sua culpa excidisse ex admirabili lumine veritatis catholicae in tenebras erroris eo sensu, quo hos terminos intellexit Concilium Vaticanum. Nam etiam huiusmodi haereticus materialis, in quantum materialiter errat, censeri debet sensu Concilii Vaticani « *translatus* de tenebris in admirabile lumen » Dei et « in hoc eodem lumine *perseverans* ».

4. Gratis omnino asseritur, in revelatione fidelibus tantum et tale promitti auxilium gratiae internae ad illustrandum intellectum

et ad confirmandam voluntatem, ut ex obscuratione intellectus et infirmatione voluntatis, (nisi homo ipse fuerit in culpa), ne in iis quidem circumstantiis ob conscientiam invincibiliter erroneam materialis defectio a fide et ab Ecclesia catholica locum capere possit, in quibus secundum leges psychologicas etiam aliae veritates, in se et obiective certae et evidentes, hucusque firmiter admissae addubitantur aut reiciuntur, et in quibus cum naturali et psychologica aliqua necessitate error contrarius locum capit.

5. Respectivus consensus communis Theologorum — (si est) — qui tale et tantum auxilium gratiae asserere praesumit, provocans ad S. Scripturam, ad sanctos Patres, ad praxim et doctrinam in Ecclesia usitatam, vim non habet, sed spectat ad consensus communes Theologorum de re revelata, obligationem non inducentes.

6. Idem valet de tali consensu communi Theologorum — (si est) — qui aliquid hac in re revelatum statuit de Dei providentia et de auxilio gratiae circa *subiectivam conscientiam* singulorum, ita ut dictamen conscientiae, quod ex errore invincibili defectionem a fide catholica dixerit licitam vel obligatoriam, in homine catholico, prout hic supponitur, per hanc Dei providentiam et gratiam praecaveatur.

Durum sane videtur dicere, in his propositionibus contineri doctrinam catholicam de benignissimi Dei providentia et gratia, qua suis fidelibus omnibus, si faciunt quod in se est, sine exceptione succurrat, et qua in sua fide et Ecclesia confirmet et servet eos, qui indefessis orationibus ad eum, ut hoc ipsis praestet, vocant. Et debili, ne dicam illusorio, solatio sublevarentur catholici, quibus vera sua fides et sancta mater Ecclesia cordi est, ab eo qui illis suggerere velit: se habitum fidei tunc non esse amissuros, sed futuros esse haereticos et heterodoxos solummodo materiales; se quidem separatum iri a communione externa Ecclesiae, sed non ab interna. Haec omnia vera sunto: at, qui tota cum anima adhaeret fidei et Ecclesiae, ad haec quod respondeat, non habet, nisi quod oret benignissimum Deum, ut a tanta miseria et tam tristi calamitate eum praeservare dignetur. Sane aliud solatium fidelibus suis praestat sancta Mater Ecclesia, ipsa quoque spiritum Christi habens, ipsa sola veritatis catholicae custos et magistra. Ipsa, cum non

sectatur theoremata huius vel illius Minimismi theologici, sed ad superabundantiam gratiae et luminis divini attendit, suos fideles certiores reddit de dono plenae fidei et de omnimoda cum Ecclesia communione fore, ut in iis serventur, dummodo ne ipsi defuerint gratiae et officiis propriis; ipsa suos certiores reddit de fidelitate et benignissima providentia Dei, qui indefessis precibus, dum a Patre luminum datum bonum exigunt, infallibilem promisit efficaciam.

II. Pondus et momentum doctrinae communis pro praxi.

Quae modo dicta sunt de certitudine, quam filiis suis Ecclesia largitur, nullo modo fiunt irrita neque probantur inania iis, quae saepius in praxi observantur et communi doctrinae contraria esse videntur; immo facta praxeos ut recte dignoscantur et ponderentur, communis doctrina non parum iuvare potest. Praesertim his nostris temporibus non pauci, licet sufficienter in religione catholica eruditi fuerint, cum a fide deficiunt, ex una parte alta voce clamant et praetendunt: non potuisse se non recedere ab Ecclesia et fide catholica, (scl. ob sinceritatem erga se suosque servandam; ob dictamen conscientiae omnino certum et perspicuum; ob persuasionem personalem ineluctabilem; ob cognitionem rei maturiorem et profundiorem quam nunc tandem acquisierint; et ob alias huiusmodi rationes plures). Ex altera vero parte de propria aliqua culpa nullum verbum faciunt. Immo e contrario nullam se conscientiam memoriamque habere dicunt vel fingunt, quodnam peccatum aut quot quantaque peccata, commissionis vel omissionis, praecesserint, usque dum tandem in hunc miserrimum statum amissae fidei et defectionis ab Ecclesia pervenerint (a Deo derelicti, quem prius ipsi deseruerunt). His deficientium et apostatarum assertionibus usque adeo a nonnullis catholicis — (pro nimia sane eorum credulitate) — fides, ne dicam applausus adhibetur, ut in publico partes fere et defensionem eorum, qui fidem abiecerint, agere videantur. Dum sic paucis, sane misericordia aliqua et caritate moti, succurrere conantur, plurimos quantopere offendant, non vident. Ut deficientibus suaves se exhibeant et obsecundent, deprimunt,

pro posse, supernaturalem firmitatem unionis quae intercedat inter fideles et fidem obiectivam eiusque fundamentum. Et dum paucorum causa hoc faciunt, attendere non videntur, fundamentum se tangere, cui centena milia milium fidunt, efficaciam scl. divinae gratiae et Dei providentiam benignissimam, ex qua firmissime sane sperant fideles aliquid plus, quam se in defectione a fide et ab Ecclesia catholica ulterius numquam progressuros esse quam ad haeresim materialem et reiectam cum Ecclesia communionem externam. — Unde mirum non est, quod tali agendi modo inter multos catholicos necessaria iudicii firmitas atque defectionis a fide horror evanescere incipiat; sanae vero atque communi Theologorum sententiae rigorismi nota inuratur atque, qui eam tenent, a genuino caritatis proximi spiritu alieni dicantur. Et tamen communis Theologorum sententia et iis, qui fidem tenent, solatio simul est atque salubri timori. Sciunt enim, se speciali Dei providentia et gratiae auxilio in fide catholica servatum iri, quamdiu sincere Deo adhaerere eiusque mandatis stare velint; peccando vero et Deum ita deserendo, posse se privare semetipsos speciali hac circa eorum fidem Dei providentia. Iis autem, qui a fide defecerunt, eadem doctrina catholica documento est et testimonio, ut a se ipsis decipiendis desistant et, vana sua securitate deposita, conversioni et saluti propriae in tempore provideant.

Ut finem faciamus, ex dictis sufficienter elucet: quaestionem propositam de inculpabili defectione a fide praesertim his nostris temporibus non posse neglegi; sed, tum propter doctrinam, tum propter praxim, magna cum diligentia debere attendi et inspici.

FRANC. HUERTH S. I.

Idealistarum angustiae[1]

Contra idealismum, qui diebus nostris praecipuus doctrinae scholasticae adversarius esse videtur, quique in omni regione, maxime in Italia, multorum favore gaudet, modum quemdam argumentandi proponere velim, quem duco efficacissimum. Equidem scio et prorsus admitto irrefragabile conscientiae testimonium iam idealistis iure invicteque opponi, quo obiecta a cognitione distincta apprehendi docemur. Quoniam vero idealistae huic naturali lumini resistunt, illudque ut nimis vulgare contemnunt, recusant respicere, illusorium dicunt, iuvat eorum praeiudicio aliquo modo indulgere, rationemque disputandi, si qua est, cum eis instituere, quae eorum menti magis sit accommodata et consueta. Porro, haec arguendi ratio ea esse forte videbitur, qua, accepto ipso idealismi principio, indirecte atque ad hominem ostenderis nonnisi ad evidenter falsa et impossibilia necesse esse ut tandem deveniatur. Quem sane arguendi modum absit a me ut censeam numquam contra idealistas esse usurpatum, cum illum passim invenias, ut ceteros omittam, apud recentiores idealismi oppugnatores: Mattiussi[2], Chiocchetti[3], Monaco[4], Zacchi[5], Busnelli[6]. Sed velim illum ita sub forma synthetica et dynamica proponere, ut appareat ex vitio primitivo principii idealistici omnes idealismi formas, quae tot erroris formae exsistunt, logice et secundum ordinem certum ineluctabiliter procedere; quod

[1] Dissertationem hanc legebam in publica sessione Academiae Romanae S. Thomae, die 28 ianuarii 1926.

[2] GUIDO MATTIUSSI S. I., *L'Idealismo in Italia*, « Gregorianum » 1920; *Determinazioni idealiste, ibid.*, 1921-1922.

[3] EMILIO CHIOCCHETTI O. F. M., *La filosofia di Benedetto Croce*, Milano, ed. 3ª, 1925; *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, 1922.

[4] NICOLA MONACO S. I., *Teorie idealiste*, « Gregorianum » 1923 (tres articuli).

[5] ANGELO ZACCHI O. P., *Il nuovo Idealismo*, Roma, 1925.

[6] « La Civiltà cattolica », 1924 et 1925. Quos articulos nunc in volumen redactos libet legere: *I fondamenti dell'idealismo attuale esaminati*, Roma, 1926.

ad meliorem notitiam causarum huius systematis, et ad pleniorem evidentiam falsitatis eiusdem spero esse adiuturum.

Quod ut praestemus, exigentias principii idealistici gradatim considerabimus, hoc praecipue attendentes, quomodo scilicet idealistae, aut vi genuinae proprii principii obsequantur, et tunc quemdam manifestum errorem ut profiteantur necesse sit, aut ut hunc errorem devitent, principium ad libitum detorqueant, et tunc, praeterquam quod illegitimo effugio glorientur, in alium errorem oporteat ut statim incurrant, quamdiu idealismo inhaerere non destiterint; ita ut diversi idealismi nonnisi varii infelicesque conatus ad initialem errorem servandum simul ac vincendum esse videantur [1].

Age igitur, quodnam dicemus esse principium idealismi? Sane, si id quod omnibus, licet diversissimis idealismi fautoribus, commune sit effatum, et in eorum doctrina frequentissimum pronunciatum occurrat, proferre cupimus, hoc facile venit enuntiandum, cognitionem scilicet nullum obiectum praeter seipsam attingere posse. Quod enim Berkeleius de corporibus dixerat, cum eorum esse in eorum percipi reposuerat, hoc Humius universalius extendit; hoc Kantius ad omne nobis cognoscibile applicavit; hoc Hegelius et Hegeliani sine restrictione valere contenderunt. Immo, novissimi idealistae in hoc pretium proprii systematis extollunt, quod nihil prorsus relinquant nisi ipsum actum cognoscendi. Videamus ergo quo principium illud pondere suo logice ducat.

* * *

Et primum quidem, quid accidat, si principium istud immanentiae sensu obvio intelligatur? Sensu enim plano et naturali, actus cognitionis meae est ille actus quem hic et nunc elicio, et quo repraesentationem quamdam omnino determinatam acquiro. Hoc sensu, primi idealistae, ut Berkeleius et Humius, de actibus cognitionis loquebantur; hunc sensum supponunt obiectiones illae

[1] « En un mot: il y a une marche normale, il y a une *dialectique* de l'idéalisme ». L. Weber, « Bull. de la Soc. franç. de Philos. », 1904, pag. 148. Et paulo superius: « il m'a paru que la simple loi de cohérence logique et de non-contradiction astreignait le penseur à opter finalement pour un idéalisme impersonnel... ».

e quibus idealismus suam originem duxit, contra scilicet veritatem et obiectivitatem facultatum sensitivarum. Si nunc dicitur talis actus, ita singularis, ita in tempore determinatus, afferre non posse cognitionem nisi sui ipsius, sequitur evidentissime illum non afferre neque cognitionem actus cuiuscumque praecedentis neque aliam repraesentationem praeter eam quae in ipso includitur. Insuper, ille actus iudicari non poterit: iudicium enim reflexionem quamdam implicat in actum praecedentem, ideoque cognitionem illius praecedentis actus. Nec praetereundum puto actu cognitionis, idealistice intellecto, non sciri proprie id quod actus repraesentat, sed experiri tantum id repraesentari; experiri, inquam, non vere sciri, tum ob defectum reflexionis, tum quia quodcumque iudicium affirmat aliquid esse vel non esse, et non tantum aliquid affirmari esse vel non esse. Quibus omnibus efficitur, ut idealista logice nihil scire possit, ne de suis quidem, ut ait, repraesentationibus, sibique contradicere, quotiescumque eas iudicat, numerat, distinguit, definit, vel etiam proprium principium et systema enuntiat; brevi, ad miserum scepticorum statum seipsum reduxit. Si igitur apud Davidem Humium tantas partes scepticismo tribui conspexeris, si etiam recentius Ioannem Vaihinger cuiuscumque iudicii falsitatem pronuntiare audieris [1], si tandem bergsonismum censueris, cum non paucis huius systematis interpretibus, cuiuscumque verae cognitionis, quae scilicet impressio quaedam caeca et instantanea non sit, esse destructorem, ne hoc illogicum dicas, sed potius, pro idealismo istorum auctorum, nimis adhuc timidum atque moderatum.

Nec putes argumentum quod nunc contra idealistas movimus ab ipsis non perspici, non timeri. In celebri enim disputatione inter idealistas Parisiis habita, anno 1904, D. Eduardus Le Roy hanc nostram difficultatem urgebat cum ostenderet iuxta idealismi principia reflexionem proprie dictam esse impossibilem [2]. Probe ta-

[1] « Daher hatten, wie bemerkt, jene alten Skeptiker nicht so unrecht, wenn sie sagten, dass der vollendete Weise eigentlich schweigen müsse: denn jedes Urteil ist gar nicht möglich ohne Fictionen ». HANS VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, 8° Aufl., Leipzig, 1922, pag. 138.

[2] « En effet, ne nous voilà-t-il pas de nouveau en face d'une matière inconnaissable, d'une chose proprement dite, à savoir ce donné, cet acte producteur, cette position créatrice, réalité fondamentale que la réflexion ne

men scio plerosque idealistas a scepticismo abhorrere, illum omni modo deridere, iisdemque rationibus, quibus nos utimur, eum prosternere. Ecce nempe prima verba quibus D. Ioannes Gentile quamdam sui systematis explanationem incipit: « Nulla est inquisitio philosophica vel scientifica, nec ullius modi quaedam cogitatio est, nisi adsit fides cogitationis in seipsam, aut in proprium valorem, nisi adsit persuasio spontanea et firmissima cogitandi veritatem » [1]. Et alius his verbis contra scepticismum arguit: « Impossibile est enuntiare nihil reale dari, nam haec ipsa enuntiatio aliquid poneret reale » [2]. Optime quidem; sed non ostenditur quomodo haec cum idealismo constare possint. Ut eorum lingua utar, non superatur scepticismus, nisi superetur etiam idealismus. Quod sane omnino affirmandum erat, et quia verum est, et ne referantur ad laudem idealismi nonnulla merita, quae nonnisi illogice in eo inveniuntur.

Ut tamen argumentum nostrum aliquo modo solvant, non aliud eligere possunt, nisi ut contendant diversos actus nostros revera eumdem actum constituere. At hoc et manifestae conscientiae repugnat, et initium est identificationis illius distinctorum, quam semper magis ac magis extendere coguntur, ut ex dicendis patebit.

* * *

Etenim permittamus idealistis ut ex forma sceptica exeant; concedamus illis cognitionem propriarum repraesentationum; demus

parviendra jamais à comprendre puisqu'elle la suppose et la postule, puisqu'elle ne peut que lui succéder ». « Bulletin de la Soc. franç. de Philos. », 1904, pag. 159. Unde, D. Le Roy concludebat: « Tant qu'on en reste à la notion intellectualiste de pensée conçue comme pure réflexion discursive, il est impossible de satisfaire pleinement à l'exigence idéaliste ». *Ibid.*, pag. 161.

[1] « Non c'è ricerca filosofica o scientifica, nè c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità ». *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, pag. 245.

[2] « Il est impossible d'énoncer qu'il n'y a pas de réel, car cette énonciation même en poserait. Je puis douter de tout, mais non pas de ce doute à son tour, car en poussant le scepticisme jusque-là, ma pensée se nierait elle-même au moment précis où elle se pose. La question, en pareille occurrence, contient déjà la réponse ». Le Roy, « Bulletin de la Soc. franç. de Philos. », 1904, pag. 157.

ut eas indicare, distinguere, explicare, evolvere valeant. Stat adversus illos novus nec facile evertendus murus: argumentum nempe simplex, quod facile negligunt, non ita facile solvunt. Quomodo enim ad exsistentiam ceterorum hominum cognoscendam pervenient? Aut eam agnoscent distinctam ab actu quo apprehenditur; quod sane principio idealismi contradicit; aut eam dicent idem esse atque ipsa cognitio quae de ea habetur, quod esset eam negare. Audiamus quomodo, paucis abhinc annis clarissimus quidam idealista, D. Leo Brunschvicg, hac difficultate fuerit impeditus. Cum ab eo peteretur quid esset pro ipso conscientia alterius hominis, respondit: « Notio quam habeo conscientiae eius est pars quaedam in systemate meorum iudiciorum exsistentiae » [1]. — « At, reposuit ille qui interrogaverat, nullo modo admitto meipsum reduci posse ad aliquod iudicium exsistentiae in conscientia Dñi Brunschvicg » [2]. Et haec addidit multa cum perspicuitate: « Certo, ut D. Brunschvicg sibi constaret, pronuntiare deberet suam conscientiam esse unicam conscientiam, et cognitione se hoc unum prosequi, ut ipse sibi solitario suas repraesentationes harmonice ordinaret » [3]. Neque defuerunt idealistae quidam qui solipsismum, saltem ut logice et necessario ex principio idealismi profluentem, agnoverunt. Ita, saec. XVIII, Claudius Brunet [4]; ita hodie Adolphus Levi [5]. Ceteri quidem solipsismum libenter despiciunt. Sed quanam ratione eum devincunt? Illud unum illis restat, ut ex diversis individuorum conscientiis quodam modo unicam conscientiam constituant. Tunc tantum unusquisque, quin ex seipso exeat, alios

[1] « Bulletin de la Société française de philosophie », 1921, pag. 51: « L'idée que j'ai de sa conscience est une pièce dans le système de mes jugements d'existence ».

[2] M. Cresson: « Je n'admets en aucune façon que je puisse être réduit à un jugement d'existence de la conscience de M. Brunschvicg ». *Ibid.*

[3] « Et assurément, pour être conséquent, M. Brunschvicg devrait déclarer que sa conscience est l'unique conscience et que la connaissance a pour seul but de faire de ses représentations un classement harmonieux pour son moi solitaire ». *Ibid.*

[4] Cfr. Lewis Robinson, « Année philosophique », 1914: *Un solipsiste au XVIII*^e^ *s.*, pag. 15 sqq.

[5] *Scettica*, Torino.

attingere valebit [1]. Iterum sane conscientia et ratio contra istam ampliorem distinctorum identificationem reclamant. Quam tamen idealistae, nedum restringere possint, adhuc magis debent extendere.

* * *

Supponamus enim, quod concedere nefas est, supponamus idealistam ad certitudinem exsistentiae ceterorum hominum pervenisse. Illi statim occurrit nova difficultas, qua omnia iterum in periculum ac discrimen vocantur. Etenim, si conscientiae diversorum hominum, quanquam aliqua identitate donantur, tamen aliquo vero sensu plures manent, et si, ut iubet idealismus, unaquaeque earum nonnisi actus proprios suos cognoscit, quonam iure, quanam industria, veritas quaedam communis consistere valebit? Nonne actus uniuscuiusque hominis sunt ei proprii, incommunicabiles, a ceterorum actibus prorsus diversi? Cum igitur homo quicumque cognoscet, nonnisi aliquid sibi proprium, incommunicabile, singulare apprehendet. Conscientia totalis nonnisi summam singularium obtinebit. Igitur, universalia erunt solum nomina; principia et leges, quae eadem absolute et pro omnibus mentibus valerent, non poterunt statui, nec cogitari. Quid multa? triumpharet empirismus seu phaenomenismus ille purus, quem iam Plato in Protagora solide refutavit, quem etiam nostris diebus, D. Edmundus Husserl, contra psychologismum idealisticum procedens, non infeliciter tentavit prosternere. Et revera, facile invenies philosophos hodiernos, qui vi idealismi interna hucusque compulsi, et renuentes ultra procedere, ad tantam caecitatem devenerunt, ut negarent dari rationem universalem, inveniri principia quae inconditionate et ab omni mente sint accipienda, exsistere leges, quae pro quocumque saeculo et pro quocumque statu cultus humani, immutabiliter atque absolute dominentur. In Germania, Spengler; in Italia, Rensi; in Gallia, Brunschvicg, Lalande, Rougier; in omni regione pragma-

[1] Hoc ipso modo D. Brunschvicg sese ex praedicta difficultate expedivit: « Pour moi, la conscience se développe et s'élargit avec l'épanouissement de l'intelligence. Elle s'égale à l'univers, ou plus exactement le constitue, et elle affirme en même temps et sa propre valeur de sujet et la valeur de ses objets. « Bull. S. F. P. », 1921 pag. 51.

tistae et modernistae talia vel aperte dicunt, vel occulte supponunt. Unum audiamus, qui sane inter moderatos annumerandus est, D. Andream Lalande: « Non datur ratio iam facta, si hoc nomine intelligis summam invariabilem categoriarum aut iudiciorum, legislationem omnis temporis et omnis loci » [1]. Quis autem firma iudicandi rectitudine praeditus, non immediate videt illum empirismum seu relativismum nulla essentiali ratione a scepticismo distare? Si enim unusquisque hominum est mensura veritatis, cum homines diversi sint, dicendum est nihil esse verum, vel, quod ad idem redit, omnia esse vera. Quam ineluctabilem consequentiam, iam S. Thomas sic ostenderat: « Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum... Et sic sequitur quod omnis opinio erit aequaliter vera et universaliter omnis acceptio » [2].

Quod quidem non pauci idealistae, et sane inter nobiliores, acute perspexerunt; qui tamen non omnes eamdem viam effugii delegerunt. Alii, ut unitatem et absolutum characterem veritatis servarent atque firmarent, ad realitatem transcendentem confugerunt, ex qua exsistente extra et supra subiecta, subiectis multiplicibus ordo et concordia provenirent. Aliis verbis, Deum admittunt, a mundo distinctum, et fontem omnis intelligibilitatis intelligentiae.

[1] « Il n'y a point de raison toute faite, si l'on entend par là un tableau invariable de catégories ou de jugements, une législation applicable en tout temps et en tout lieu ». « Bulletin de la Soc. franç. de Phil. », 1921, pag. 63.

Lege alias audacioresque declarationes: « Damit fällt auch der Anspruch des höheren Denkens, allgemeine und ewige Wahrheiten aufzufinden. Wahrheiten gibt es nur in Bezug auf ein bestimmtes Menschentum ». O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 1er Bd., München, 1920, pag. 65.

« On ne saurait en aucun cas avouer une structure mentale spécifique qui se serait maintenue dans l'espace et le temps ». L. ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925, pag. XXXVII.

Unde, D. C. Rensi concludit: « Noi discordiamo, dunque non c'è certezza, non c'è verità ». *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2a ed., Bologna, 1921, pag. 68.

[2] I, q. 85, a. 2.

Quam doctrinam apud Martinetti, Varisco[1], Green, et forsan apud Renouvier et alios expositam et propugnatam invenire est. Et haec quidem optime dicuntur. Sed luce clarius apparet hoc effugio principium idealismi prorsus destrui et deseri. Sic enim realitas quaedam admittitur, et quidem omnium summa, quae attingatur actu cognoscitivo nostro, ab ipsa omnino distincto; nec ulla amplius ratio manet in alia materia naturalem mentis humanae sensum torquere ut isto fucato principio satisfiat. Aliis autem, qui similiter exsistentiam veritatis servare intendunt, sed qui idealismo nullo modo renuntiare consentiunt, unica tantum via, et quidem maxime ardua, immo, ut ostendere conabor, plane impossibilis, erat tentanda. Cum enim *universalitatem* et *necessitatem* veritatis atque eius valorem pro omnibus subiectis, neque ex permanentia et identitate alicuius obiecti, neque ex influxu unius eiusdemque Entis Supremi individua penitus transcendentis, salvo idealismi principio explicare possint, necessario oportet ut has veritatis proprietates per omnimodam et absolutam identitatem subiecti, quamtumvis sensui communi repugnantem, conentur enucleare. Ex multitudine non oriretur unitas, neque ex diversitate communitas. Supposita autem reali identitate et unicitate subiecti cogitantis, pronum est ut intelligatur dari una et absoluta veritas. Et revera idealistae clariores, cum maiori vel minori cohaerentia, ad hanc solutionem confugerunt, quae absolutum monismum vel, velint nolint, rigidum pantheismum includit. Unde hoc iam tenemus, cuius momentum nemo non videt, idealismum aut in scepticismum necessario et manifestissime detrudi, aut, si scepticismo saltem cum aliqua apparentia se subtrahere tentat, ad absurditatem pantheismi ineluctabiliter devenire. Ostendendum nobis restat, quo modo praecipuae formae huius idealismi absoluti et pantheistici, cum extremis deliriis talis doctrinae resistere conentur, vel adhuc suis principiis contradicere, vel, si logicam longius sequendam esse decernunt, incredibilia et maxime impossibilia audacter proferre cogantur.

[1] « Dunque l'unità universale, nella quale sussiste sempre il pensiero divenuto subconscio rispetto a me o ad altri, è necessariamente consapevole, di una coscienza non identificabile con le coscienze umane ». B. Varisco, *Vent'anni d'insegnamento universitario*, « Giornale critico della filos. ital. », aprile, 1925, pag. 190-191.

* * *

D. Benedictus Croce, post Hamelin [1], inter illos annumerandus esse videtur, qui unitatem ab idealismo postulatam restringere, et quasdam saltem veras distinctiones in hac unitate conservare voluerunt [2]. Etenim, iuxta ipsum, unicus Spiritus, cuius ipse philosophiam scripsit, et qui totam realitatem dicit, in sinu suo quaedam ab invicem realiter distincta continet, artem scilicet a philosophia distinctam, oeconomiam ab ethica distinctam, ut de supremis tantum distinctionibus sermo sit. At cuique consideranti facile apparet quanta cum ratione alii idealistae illi obiiciant his distinctionibus realem unitatem spiritus necessario destrui [3]. Si enim spiritus arti deditus ultimatim a spiritu philosophiam creante et evolvente realiter distinguitur, dicendum est esse duos spiritus vel saltem, si melius placet, duas formas spirituales; unitas in verbo servatur, sed multiplicitas ponitur in re. Parvi enim refert utrum ea quae dicuntur esse distincta nomine abstracto decorentur, ut ars, ethica, oeconomia, philosophia, vel concrete designentur; in hoc enim systemate nihil esse possunt extra res concretas quae sunt manifestationes artis, philosophiae, oeconomiae, ethicae. Proinde distinctiones positae in ipsa realitate inveniuntur; non destruuntur nec superantur [4]. Ergo nisi dicas aliqua posse esse simul et sub eodem respectu eadem et non eadem, quod ipsi idealistae non audent, fatendum est unumquodque distinctorum se habere erga cetera ut aliquid extra ipsa, ut aliqua res in se. Ergo res in se non repugnat; ergo idealismo est valedicendum.

Nec ipse Hegelius, auctor et pater idealismi hodierni unicitatem subiecti cogitantis aut negationem cuiuscumque rei in se perficere potuit. Cum enim, in evolutione spiritus describenda, prius naturam posuerit ut conditionem huius evolutionis, ut prae-

[1] Plures idealistae, ut videtur, in hac classi collocari possunt: vg. Spir, Penjon, uterque Caird, Bradley, Parodi...

[2] Cfr. praecipue: *Logica come scienza del concetto puro,* 4ª ed., Bari, 1920.

[3] Cfr. Ugo Spirito, *Il nuovo Idealismo italiano,* Roma, 1923, pag. 43 sqq. — G. de Ruggiero, *La filosofia contemporanea,* vol. 2, Bari, 1920, pag. 160 sqq.

[4] « Eterna distinzione nell'eterna unità ». B. Croce, *Conversazioni critiche,* serie 2ª, ed. 2ª, Bari, 1924, pag. 88.

suppositam activitati spiritus, haec natura etiam se habet relate ad spiritum ut aliquid quod ipse non est, et proinde ut aliqua res in se. Insuper, apud Hegelium logica concipitur ut regula et norma cui subiacere ac oboedire atque conformari empirica cogitatio teneatur; et proinde aequivalet veritati cuidam, quae cogitationi empiricae sit transcendens. Ecce igitur rem in se iterum subrepentem, ex quo fit ut totum systema, ad eam fugandam confictum, contradictorium efficiatur. Frustra, admisso principio idealistico sistere tentas; frustra exigentiis sensus communis, experentiae et conscientiae indulgere cupis; frustra identitatem omnium rerum recusas pronunciare. Urget logica, impellit irresistibiliter vis erroris initialis. Oportet omnem distinctionem, omnem alteritatem et exterioritatem devincere atque superare. Quod si impossibile et absurdum iudicas, tibi ex idealismo egrediendum est.

* * *

Haec quae nunc adversus Croce et Hegelium diximus libenti animo probaret D. Ioannes Gentile [1], qui se primum inter idealistas fuisse putat, qui logicae principii idealistici perfecte oboediret. Et revera, ille reductionem omnium cogitantium totiusque realitatis ad unicum subiectum, ac istius subiecti ad eiusdem actus, atque horum actuum ad unicum actum actualem, unde eius idealismus nomen actualis accepit, commendandam et complendam intrepide suscepit. Quo tandem factum est ut, confirmans ea quae nuper idealismo necessarium esse contendimus, quemdam, ut ita dicam, immensum solipsismum construxerit, unico actu absolutum. Quamquam igitur illum plane et rigide logicum fuisse non concedo, cum ea quae de Subiecto universali, ut de summa totius realitatis finxit, haec eadem ipsi tantum de seipso individuo dicere per suum principium liceret, tamen fatendum est illum exigentias idealismi vividius et altius quam ceteri perspexisse, atque confessum esse [2]. At quo plenius idealismus actualis propriis prin-

[1] Cfr. praecipue: *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Bari, 1920.

[2] Cum insolito etiam rigore logico, D. L. Weber, cuius doctrinae systema gentilianum haud parum affine est, principium idealisticum iam evolverat in opere: *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, Paris, 1903.

cipiis constare agnoscitur, eo evidentius eum non tantum opinionibus vulgi, quibus idealista non solet moveri, sed rationi et conscientiae, quibus contradicere nemini fas est, repugnare ostenditur. Quod ut breviter innuamus, et ita inceptum absolvamus, videamus primum utrum actus cogitandi unius hominis singularis, seu, ut loquuntur idealistae, subiecti empirici, sit realiter actus subiecti universalis, seu subiecti absoluti. Dico autem hoc fieri non posse, nisi ipsa apparentia subiecti empirici e medio tollatur. Etenim, oportet ut verum sit id quod immediato et indestructibili conscientiae testimonio innixus intelligo, cum dico: ego cogito. Tunc nempe meipsum apprehendo ut principium actus quem a me elici pronuntio et experior; non apprehendo alium pro me cogitantem [1]. Nulla ergo realis distinctio, quocumque utaris praetextu, admitti potest inter principium huius actus et me. Nam, si ponis quemdam intellectum in me cogitare, quomodocumque unias eius operationem cum mea realitate propria, non iam hoc obtinebis quod conscientia refert, me scilicet esse qui cogitem, sed alium a me cogitare. Illud enim est quod Sanctus Thomas contra Averroem, qui iam unum esse omnium intellectum fabulabatur, pluribus in locis praesertim in utraque Summa et in opusculo *De unitate intellectus* accurate atque invicte demonstravit. Ad nervosam Sancti Doctoris argumentationem, quid unquam posset opponi? Ipse D. Gentile eam miratus est et sibi eam approbare visus est [2]. Si nempe unus est omnium intellectus, colligatio illius intellectus cum multiplicibus subiectis empiricis, vel ut clarius loquar, cum diversis hominibus, nonnisi cum parte illorum sensibili habebitur. Age vero, dicesne eam haberi, quia intellectus ille diversis facultatibus sensibilibus utitur? Quod, post Averroem, sic Lachelier proponebat: « Proprie loquendo, non dantur nisi subiecta sentientia, quae cogitant una eademque cogitatione. Proinde nihil impedit quominus

[1] Ergo non recte iam testimonium conscientiae hisce verbis describitur: « La sola universalità pensabile è dunque quella del nostro atto di pensiero. Atto che è universale nel senso che, in quanto necessario, si pone come pensiero non di un pensante particolare, dal quale possano divergere altri pensanti anch'essi particolari, sibbene come pensiero di chi pensa per tutti ». GENTILE, *La Riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, pag. 251.

[2] *I Problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari, 2ª ed., 1921, c. 4.

consideretur haec unica cogitatio ut substantia communis cuius diversa subiecta sentientia sunt tantum accidentia »[1]. Sic ille; sed hoc nihil est. Actus enim ad illud agens pertinet, quod est eius causa principalis. Causa autem principalis intellectionis est manifesto intellectus. Ergo, uno concesso intellectu, non erit verum dicere unumquemque hominem intelligere, iamque mihi non licebit pronuntiare: ego intelligo. Dicesne propterea multiplicari subiecta empirica, quia intellectus ille diversas invenit sensibiles repraesentationes seu diversa phantasmata? Sed hoc etiam nihil est, cum luce clarius appareat tum intellectionem non multiplicari secundum phantasmatum numerum sed pro diversitate specierum intelligibilium, tum phantasmata se habere ex parte obiecti intellecti, non autem ex parte subiecti intelligentis; unde ex diversitate phantasmatum provenit multa esse intellecta, non autem a multis intelligi. Neque igitur hoc modo dicere possum, ego unus ex hominibus: ego intelligo. « Quid, aiebat Augustinus, ipsam rationem nonne unusquisque nostrum habet suam? quandoquidem fieri potest ut ego aliquid intelligam, cum tu id non intelligis; nec utrum intelligam tu scire possis, ego autem sciam »[2]. Quid remanet, nisi ut homo empiricus, qui sum ego, qui tu es, qui Petrus est, pura illusio esse dicatur, et idealismi voracitati, ut olim Baali pueri Hebraeorum, immoletur?

Cuique ergo idealistae ita est loquendum: ego realiter sum ille Spiritus, qui omnium causa est, immo qui solus omnis realitas exsistit. « Mihi enim, ait D. Gentile, per verbum « ego » non est intelligendum simpliciter aliquod subiectum particulare, sed verum individuum, quod est universale concretum »[3]. Quod quidem logice dicitur; sed, ut consequenter doctrina se habeat, non est amplius de homine empirico loquendum nisi ad modum alicuius

[1] « ... il n'y a, à proprement parler que des sujets sentants, qui pensent d'une seule et même pensée. Rien n'empêche dès lors de considérer cette unique pensée comme la substance commune dont les différents sujets sentants ne sont que les accidents. ». « Bull. Soc. franç. Phil. », 1908, pag. 304.

[2] *De libero arbitrio,* l. 2, c. 7, n. 15.

[3] « Giacchè per « me » non devo più intendere, come intendeva Protagora, un semplice particolare, ma il vero individuo, che è l'universale concreto ». « Giornale critico della filosofia italiana », 1921, t. I, pag. 130.

fictionis subiecti veri, quae in se nullam realitatem retinet. Distinctio inter hominem empiricum et illud Ego transcendentale nequit amplius adhiberi ad solvendas difficultates. Cohaerentia enim systematis exigit ut istud Ego transcendentale sit vere ens, ens reale et actuale, si supponatur producere, creare, cogitare, nam certo certius prius est esse quam cogitare [1]; et, ex altera parte, non minori necessitate eadem cohaerentia exigit ut empiricum nostrum ego, qua tale, non sit ens reale; secus ipsum ego empiricum cogitaret, non autem transcendentale illud. Nulla arte, nulla subtili explicatione ex his exigentiis te extricaberis. Ille igitur ego, qui in hoc systemate ego sum, in omnibus cogitat, immo ipse omnes et omnia est, est totius historiae realitas, est ipsa integra philosophia, historiae identica, est libertas absoluta, cuius activitas nulla lege iam stabilita regitur, et indeficienter vera et sancta se aeternaliter evolvit. Quae omnia, quam sint non tantum christianis auribus intolerabilia, sed rationi sanae repugnantia, cum evidenter distincta identificent, finitum supprimant, deprimant infinitum, non est cur hic dicam. Nullus error, nullum peccatum ope talis systematis discerni potest; nulla praevisio, nullus progressus potest excogitari, nam quidquid contigerit ex absoluta libertate procedet et a nulla lege iudicabitur. Audias autem quibus verbis Augustinus rationem humanam, cum imperfecta et perfectibilis sit, ab ipsa et prima Veritate, quam in eius participationibus videmus, prorsus et realiter differre profunde doceat: « Si autem, inquit, esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate » [2]. Quod idem apud Sanctum Thomam legere iu-

[1] Cl. D. Ugo Spirito (« Giornale critico della filosofia italiana », marzo 1926, pag. 154) miratur quidem hanc a scholasticis hodiernis non intelligi gentilianam doctrinam, iuxta quam ipsum fieri rerum est ipsum exsistere istius Ego transcendentalis. At scholastici talem doctrinam inintelligibilem esse non solum dicunt, sed, principiis contradictionis et rationis sufficientis innixi, solide demonstrant.

[2] *De libero arbitrio*, l. 2, cap. 12, n. 34.

vabit: « Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum »[1].

* * *

Sic igitur, ut nunc methodum nostram uno conspectu prospiciamus, adversus idealismum egimus, ut illum ostenderemus, pondere proprii principii abreptum, successive non effugere scepticismum, solipsismum, empirismum purum, nisi ad monismum et pantheismum confugiendo, ad pantheismum, inquam, ita absolutum, ut in uno cogitationis actu finita omnia simul cum infinito horrenda confusione permisceat, ita denique communi rationi repugnantem, ut, quemadmodum dicit clarissimus quidam idealista, qui ipse usque ad ista procedere noluit, reducat « omnes eventus ad unicum actum et omnes personas ad unicam physionomiam seu larvam, et, in ipsa historia philosophiae, omnes cogitationes ad unam cogitationem, vel melius ad unam non-cogitationem, quoniam cogitatio tandem ab idealismo actuali erat definitive invenienda »[2]. Factis quoque istas consequentias comprobavimus, cum tot sint praecipua idealismi systemata, quot sunt illi modi errandi, pro diverso campo in quo quis principium idealisticum logice applicare elegerit. Quod sane satis superque falsitatem principii ad tantos errores necessario impellentis ostendit. Quanto sapientius egissent philosophi illi, si, loco Spinozae, Kantii, Hegelii, Sanctum Thomam suorum studiorum ducem elegissent! In doctrina enim Aquinatis duplicem illam difficultatem, quae eos angit, profunde penitusque enodatam invenissent. Cum enim non videant, neque quomodo co-

[1] I, Q. 79, a. 4, c.

[2] «... riducono tutti i fatti a un atto solo e tutti i personaggi a un'unica fisonomia o maschera, e perfino nella storia della filosofia, tutti i pensieri a un unico pensiero, o piuttosto a un unico non-pensiero, perchè il pensiero l'avrebbe poi trovato definitivamente il predetto idealismo attuale ». B. Croce, « *Critica* », 1925, fasc. 3, pag. 161. — Cfr. eiusdem auctoris *Conversazioni critiche*, serie 2ª, ed. 2ª, Bari, 1924, pag. 71 sqq.

gnitum, a cognoscente diversum, possit esse in cognoscente, neque quomodo communitas veritatis stare queat cum multiplicitate intellectuum, ab Angelico Doctore discerent immaterialitatem causam esse, cur cognoscens aliud a se in se habere valeat, unamque diversis mentibus propterea obiici veritatem, quia tum naturae ex quibus veritas hauritur, tum mentes quae eam hauriunt haustamque contemplantur, ab eodem supremo fonte veritatis, qui ipsa Veritas perfecta et incommutabilis subsistit, intelligibilitatem et intellectum, pro uniuscuiusque in scala entium gradu, consequuntur. Quo tandem perspecto, non iam S. Thomam a moderno idealismo superatum esse contenderent, sed idealismum cuiusque temporis ab aeternis Aquinatis principiis radicitus evulsum esse faterentur.

C. Boyer S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

De demonstratione divinitatis Christi ex epistula ad Titum II, 13.

Inter plurima argumenta divinitatis Christi Domini, quae e Sacra Scriptura hauriri solent, notissimum ac manualium theologicorum usu tritum est hoc, quod accipitur ex epistula S. Pauli ad Titum, cap. II, v. 13: « Exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi ». Demonstratio, quae exinde petitur, tam venerandae est antiquitatis, totque illustrium doctorum ac theologorum usu comprobata, ut, si versiculus citatus non plena perspicuitate fulgeret, ob auctoritatem tamen Patrum, doctorum et theologorum non posset sine temeritate eius vis probativa negari. Sanctus Hieronymus in suo commentario epistulae ad Titum dictum versiculum explanans quasi triumphans exclamat: « Ubi est serpens Arius? Ubi Eunomius coluber? Magnus Deus Iesus Christus Salvator dicitur, non primogenitus omnis creaturae, non Verbum Dei et Sapientia, sed Iesus Christus: quae vocabula assumpti hominis sunt »[1]. His consona scribit sanctus Chrysostomus in commentario eiusdem epistulae ad dictum versiculum pariter exclamans: « Ubi sunt qui Patre minorem esse Filium dicunt? *Magni*, inquit, *Dei et Servatoris*... *Magni*, inquit, *Dei*. Cum magnum dicit Deum, non ad quid magnus sit dicit, sed absolute magnus est... »[2]. Ante Chrysostomum, magnus Athanasius in epistula ad Adelphium episcopum, notaverat hoc versiculo demonstrari veritatem incarnationis Dei[3]. Sanctus Cyrillus, eiusdem illustris successor in sede Alexandrina, eodem textu tamquam invicto argumento utitur, haec scribens: « Si Christus est omnium spes, et magnus Deus et Salvator, quomodo non vehementer impii et dementes sint, qui Filium dicunt esse creaturam? »[4]. Eiusdem sancti Cyrilli

[1] P. L. 26, 586. Commentarius in ep. ad Titum scriptus est anno 387. Cfr. *ibid.*, n. 15.

[2] P. G. 62, 690.

[3] P. G. 26, 1079, n. 6. Epist. ad Adelphium scripta est circa annum 371.

[4] *Thesaurus*, Assertio 32ª. P. L. 75, 506.

commentario adstipulatur eius coaetaneus sanctus Augustinus hipponensis in hac paraphrastica citatione: « Fratres, orate et pro nobis ut temperanter et pie et iuste vivamus in hoc saeculo exspectantes illam beatam spem et manifestationem domini et salvatoris nostri Iesu Christi »[1]. Et alibi occasione eiusdem textus ait: « Usque adeo Filium agnoscimus Deum magnum, ut Patri dicamus aequalem »[2]. Medio aevo idem commentarius proferri solet ab exegetis. Argumento esto sanctus Thomas, in quo, ut habet celebre dictum, auditur tota antiquitas. Commentando epistulam ad Titum haec scripsit: « Et dicit *magni Dei* contra Arium, qui dixit Filium non aequalem Patri. Et bene *magni*, quia dicitur Rom. IX, 5: Qui est super omnia Deus benedictus in saecula »[3]. Brevitatis gratia, e theologis recentioris aevi affero dumtaxat Suarezium et Petavium. Horum primus, postquam textum nostrum allegavit ut argumentum divinitatis Christi, notat ab Erasmo verba *magni Dei* intellecta fuisse de Patre, *sed*, ut ait, *contra omnes et ineptissime.* « Non enim exspectamus adventum Patris, sed Filii ad iudicandum. Ideo enim vocavit Paulus adventum gloriae ut significaret se loqui de secundo adventu, de quo Christus dixerat: *Cum venerit Filius hominis in sede maiestatis suae* »[4]. Petavius autem omissa disputatione declarat versiculum nostrum esse *egregium locum* adversus Arianos[5].

Inter exegetas aevi patristici una tantum vox discors audiri fertur, nempe anonymi commentatoris epistularum sancti Pauli, qui, ut ipse declarat, scripsit sub pontificatu sancti Damasi I (366-384), et nomine Ambrosiastri designari solet, eo quod eius commentarius in mss. nomen Ambrosii falso praefert. Illius tamen a ceteris dissensus potius est apparens quam realis. Existimat enim locutione *Magni Dei* Deum Patrem designari, inde tamen non sequitur ex eius sententia versiculum non esse argumentum demonstrativum divinitatis Christi. Ait enim: « exspectant (credentes) adventum gloriae magni Dei, quod revelari habet, iudice Christo, in quo Dei Patris videbitur potestas et gloria... »[6]. Hoc aliis verbis significat potestatem ac gloriam esse Patri et Christo communem, ac proinde concludendum est Filium incarnatum esse verum Deum. Hac consideratione patet nihil interesse

[1] *De Gratia et libero arbitrio*, c. 24. P. L. 44, 912.
[2] *Collatio cum Maximino Ariano*, n. 14. P. L. 42, 721.
[3] *Opera*, ed. Vivès, t. 21, pag. 547.
[4] *De SS. Trinitatis mysterio*, lib. II, c. 3, n. 8. Ed. Vivès, t. I, 580, 8.
[5] *Dogmata catholica. De Trinitate*, II, 9. 3. Ed. Vivès, t. II, pag. 447.
[6] *Comment. in ep. ad Titum*, II, 13. P. L. 17, 502.

ad thesin de divinitate Christi ut verba *magni Dei* de Filio potius quam de Patre intellegantur, sed sane licet inquirere quidnam potius significare voluerit sanctus Paulus loquendo de adventu gloriae *magni Dei*.

Opinatus est Caietanus hoc loco agi de gloria naturae divinae in se consideratae cum praecisione personarum SS^ae^ Trinitatis. Verum haec interpretatio prorsus improbabilis videtur dicenda. Quod ut manifestum fiat, praenoto secundum Evangelii doctrinam Patrem non iudicare quemquam, sed omne iudicium dedisse Filio qui in fine saeculorum venturus est ad iudicium universale in gloria *Patris sui* (*Matth.*, 16, 27); alio vero loco asseritur Filium venturum esse ad idem iudicium in gloria *sua* (*ib.*, 25, 31). Nam cum ex evangelio omnia communia sint inter Patrem et Filium (*Io.*, 17, 10) nihil interest ut dicatur Filium venturum esse in gloria *sua* potius quam in *gloria* Patris sui, cum *utriusque* una sit gloria. Hoc autem prorsus indubium est non Patris sed Filii exspectandum esse adventum ad universale iudicium.

His praemissis, difficultatis solutio ultro sese offert consideranti. Cum sanctus Paulus hortaretur fideles ut christianarum virtutum exercitio strenue insisterent « exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei... » legentium animis necessario obversabatur memoria ultimi iudicii, in quo non Patris sed Filii exspectatur gloriosus adventus. Cogitatione ergo iudicii universalis non poterat naturaliter occurrere menti nisi persona Filii, minime vero Patris, aut ipsa divina natura praecise considerata. Est ergo haec sola textus nostri naturalis interpretatio; talem autem, si nihil obstiterit, ubique habere debemus pro vero sensu quem scriptor inspiratus intendit, ne ianua aperiatur quibuslibet arbitrariis interpretationibus.

Ex dictis sequitur versiculum continere argumentum efficacissimum divinitatis Christi, etiam si verba ultima post *magni Dei* tollerentur, modo aliunde sciatur Christum esse Filium Dei incarnatum. Nam addita verba « et salvatoris nostri Iesu Christi » tantum explicite dicunt, quod vi contextus latebat in verbis *magni Dei*.

Quomodo divinitas Christi hoc versiculo demonstretur, quantum videre potui, non explicite dictum est ante Suarezium, qui ex consideratione iudicii universalis, in quo apparebit non Pater, sed Filius, Erasmum solide refellit. At recentiori tempore aliqui identitatem personalem *magni Dei* et *Salvatoris nostri Iesu Christi* hac consideratione fulciri posse existimarunt, quod in textu graeco articulus deest ante vocem « Salvatoris ». Haec ratio iam reperitur apud Cornelium a La-

pide et Gulielmum Estium [1], celeberrimum sancti Pauli epistularum commentatorem. Hoc tamen notandum est ab Estio illam rationem non allegari tamquam verum argumentum, sed ut simplicem coniecturam. Inversione autem vere singulari, haec coniectura facta est argumentum decisivum apud scriptorem belgicum saeculi proximi, dum argumentum deductum a consideratione ultimi iudicii ab eo affertur tamquam simplex confirmatio [2].

Hic potius Estio adstipulandum est. Existimo enim causam omissionis articuli ante Σωτῆρος non esse nobis satis perspectam ut in ea prudenter fundari possit dogma divinitatis Christi. Omissionis enim haec ratio esse potest quod nomen *Salvatoris* appositum est nomini proprio *Iesu Christo.* Porro in tali casu appositio regulariter caret articulo, qui requiritur tantum cum appositio necessaria est ad discernendam aliquam personam, ut in hoc complexu: Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής. At nomini *Iesu Christo* necessaria non est appositio *Salvatoris* ad discernendum Illum ab homonymo.

Quae cum ita sint, nulla cum certitudine affirmatur articulum ante Σωτῆρος fuisse omissum ad ostendendum identitatem personarum. Haec ceteroqui ex toto contextu satis patet, ut in praeviis ostensum est [3].

Cum minime deceat dogmata fulciri rationibus debilibus, sapienter agit qui vim probativam huius versiculi potius haurit ex consideratione universalis iudicii, in quo non Pater sed Filius apparituros est in gloria Dei.

P. Schepens S. I.

[1] Gul. Estii *Comment. in epist. apostolicas,* t. II, pag. 842. Rothomagi, 1709.

[2] J. A. Van Steenkiste, *S. Pauli epistolae breviter explicatae,* t. II, pag. 431. Brugis, 1876.

[3] Theologi, qui ex omissione articuli ante Σωτῆρος concludunt identitatem personalem *Iesu Christi* et *magni Dei,* nequeunt iure provocare ad Fredericum Blass, qui textum nostrum tangit in sua *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch,* § 47, 11 [4ª ed., 1913; Blass-De Brünner, § 276, 3]. Hic enim identitatem personarum non concludit ex omissione articuli, sed ex hac identitate (ait nomen Iesu Christi habere duo nomina apposita) quam non demonstrat (tacet unde eam cognoscat) concludit omissionem articuli *videri* naturalem. Procedit ergo via prorsus opposita. — Contra ipse eorum argumentum tacite enervat, dum asserit omissionem articuli explicari posse *etiam* ex eo quod appositio nominis proprii articulo carere potest, nisi haec necessaria sit ad discernendas homonymas personas, ut supra notavi.

Elenchus operum S. Petri Canisii quae typis exscripta sunt.

(Additur elenchus historiarum vitae eius).

Vir doctissimus, R. P. Braunsberger, quem e vita cessisse dolemus[1], anno proxime elapso in hoc commentario articulum scripsit, edisserens quomodo S. Petrus Canisius ea explevisset quae requirit Ecclesia in suis Doctoribus[2]. Non sine causa S. Doctor, iam dum vivebat, dictus est « vir summae virtutis et doctrinae », « philosophus clarus et theologus sacrarum legum exercitatissimus »; hanc enim laudem ingenio suo et impigro studio comparatam, consultationibus et scriptis suis auxerat. Scientia enim sua excellenti praesto fuit SS. Pontificibus, Cardinalibus, episcopis, qui eum ut theologum adsciverunt; scriptis autem suis fidei non minus quam pietati catholicae servivit. Neque *Summa* tantum *Doctrinae Christianae* et *Catechismo* id praestitit, — quamquam sane horum librorum per orbem diffusio satis esset ut eorum auctor iure diceretur aliquo modo per totam Ecclesiam docuisse; — sed voluminibus duobus *De Verbi Dei corruptelis* contra Centuriatores, *Notis exegeticis in evangelicas lectiones* atque etiam *epistulis* quarum multae tractant theologiae vel iuris quaestiones, haeresi se opposuit, catholicorum fidem confirmavit.

Dum haec exponebat, R. P. Braunsberger « bibliographiam », quae nunc solet dici, operum S. Petri Canisii integram fere descripserat. Postulaverunt ut eam compleret; qui vitam totam ad honorem S. Doctoris impenderat, colligens et typis edens epistolas eius in illis voluminibus « *Epistulae et Acta* » quae laudes omnium tulerunt, is erat sane a quo exspectari posset de operibus S. Petri Canisii sedula et accurata notitia.

Noluit tamen cunctorum operum congerere omnes et singulas editiones atque versiones, verum brevi quodam indice notum facere distinctius quam hucusque factum est, quaenam opera quo tempore typis primum exscripta sint, quaenam saepius edita versaque. Qui velit hanc bibliographiam conferre cum ea quam bene meritus P. Sommervogel

[1] Vide p. 316, *In memoriam*.
[2] Vide « Gregorianum », VI (1925), pag. 337-368.

scripserat, perspiciet eam 4 vel 5 numeris auctam, in pluribus emendatam esse.

Aliam bibliographiam addidit cl. A. sane non inutilem, qua collegit vitas S. Petri Canisii. In ea non minoris molis libellos sed libros inscribere voluit, secundum regiones in quibus sunt editi, dispertitos; quosdam autem asterisco notavit qui aliis peculiari ratione praestare videbantur. *N. R.*

Opera S. Petri Canisii typis exscripta.

1. — Des erleuchten D. Johannis Tauleri Götliche Predig, Leren, Epistolen etc. [1] [Omnia opera Ioannis Tauleri O. Pr.], Coloniae 1543.

2. — Divi Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini Opera omnia ; 3 tomi, Coloniae 1546.

3. — D. Leonis Papae huius nominis primi Opera omnia, Coloniae 1546; iterum edita Coloniae, Venetiis, Lovanii 1547-1573.

4-7. — Catechismus, in 25 fere linguas translatus, et editiones nactus circiter 500 vel plures; editus ratione quadruplici:

4. Summa Doctrinae Christianae [pro academicis], Viennae Austriae 1555.
5. Catechismus parvus Catholicorum, alias « Institutiones christianae pietatis », vel « Catechismus Catholicus » [pro gymnasiorum scholis inferioribus], Coloniae circa a. 1558.
6. Catechismus minimus [pro pueris et rudibus], Ingolstadii 1566.
7. Opus catechisticum, in prima editione inscriptum « Authoritates Sacrae Scripturae et SS. Patrum, quae in Summa Doctrinae Christianae citantur, Coloniae 1569-1570 [a Petro Busaeo S. I., Canisio multum iuvante, editum].

8. — De consolandis aegrotis, Vindobonae 1554; duae editiones.

9. — Principia Grammatices [latinae Hannibalis Codretti S. I., Germanis accommodata], Ingolstadii 1556, et saepius.

10. — Lectiones et Precationes ecclesiasticae, Ingolstadii 1556.

11. — Vom Abschiedt des Colloquii zu Wormbs [De dissolutione colloquii vormatiensis], sine loco, circa a. 1558.

12. — Libellus pro pueris pauperibus in Bohemia litteris imbuendis; sine loco, circa a. 1559.

13. — Drey Christliche Gespräch und underweisung [versio germanica trium dialogorum a Stanislao Hosio episcopo varmiensi latine compositorum], Dilingen 1559.

[1] Quae uncis [ ] includuntur, explicationis gratia addita sunt.

14. — Ain Christlicher Bericht, was die Hailige Christlich Kirch und derselber Gwalt und macht sey [versio germanica libelli de Ecclesia ab Hosio latine scripti], Dilingen 1559.

15. — Betbuch [liber precum, cum multis imaginibus], Dilingen 1560; deinde minimum decies editus.

16. — Martyrologium. Der Kirchen Kalender [editio germanica ab Adamo Walasser, Canisio multum iuvante, facta et Canisii nomine in titulo munita], Dilingen 1562, et saepius.

17. — Epistolae B. Hieronymi [selectae, cum aliis opusculis eius], Dilingae 1562. Fere quadragies editae in Germania, Gallia, Italia, Hungaria.

18. — Hortulus animae. Der Seelen Garten [liber precatorius medii aevi, Canisii cura castigate denuo editus], Dilingen 1563 et saepius.

19. — Conradi Bruni Adversus novam historiam ecclesiasticam Admonitio [Canisio curante, ut videtur, edita], Dilingae 1565.

20. — Institutiones et Exercitamenta christianae pietatis, Antverpiae 1566 et saepius.

21. — Beicht unnd Communionbüchlin [Institutio ad sacramenta confessionis et eucharistiae rite suscipienda], Dilingen 1569 et saepius.

22. — Epistolae et Evangelia quae dominicis et festis diebus recitantur [cum summariis, imagunculis etc.], Dilingae 1570; fere vicies edita.

23. — Predig von den vier Sontagen im Advent, auch vonn dem heiligen Christag [Contiones de Adventu et Nativitate Domini], Dilingen 1570 et saepius.

24. — Commentariorum de Verbi Dei corruptelis Liber primus, sive de S. Ioanne Baptista, Dilingae 1571; deinde Ingolstadii, Lugduni, Parisiis iterum editus.

25. — De Maria Virgine incomparabili Libri quinque [Commentariorum de Verbi Dei corruptelis Liber secundus], Ingolstadii 1577; deinde iterum Ingolstadii, Lugduni, Parisiis editus.

26. — Betrachtung vnd Gebett, dess Bruders Clausen von Underwalden [Meditationes et precationes Beati Nicolai a Rupe], Freyburg in Uchtland 1586.

27. — Manuale Catholicorum, Friburgi Helvetiorum et Ingolstadii 1587; in varias linguas versum et editiones nactum 40 vel plures.

28. — Histori von S. Fridelino [Vita S. Fridolini], Freyburg in Uchtland 1589.

29. Catolische Gsang [Cantiones catholicae], Freyburg in Uchtland 1589.

30. — Beschreibung der Frauwen Sanct Yta [Vita S. Idae Toggenburgensis], Freyburg in Uchtland 1590.

31. — Historien von S. Beato und Fridolino [Vitae SS. Beati et Fridolini], Freyburg in Uchtland 1590.

32. — Notae in evangelicas lectiones, quae dominicis diebus in Ecclesia recitantur, Friburgi Helvetiorum, 1591.

33. — Notae in evangelicas lectiones, quae festis Sanctorum diebus in Ecclesia recitantur, Friburgi Helvetiorum 1593.

34. — Miserere. Das ist der 50. Psalm aussgelegt [Explicatio Psalmi Miserere]. Ingolstatt 1594, München 1594.

35. — Histori von Sanct Moritzen, auch von Sanct Urso [Vita SS. Mauritii et Ursi], Freiburg in Uchtland 1594; in 2ª editione « Kriegsleut Spiegel » inscripta, ibidem 1596.

36. — Catholisches Denckbüchlin [Sententiae S. Scripturae selectae], Freyburg in Uchtland 1597.

37. — Ermahnung des Ehrwirdigen Patris Petri Canisii [Institutio ad perfectionem vitae assequendam, pro virginibus piis]. Sine anno et loco [Oeniponte 1607-1626].

38. — Enchiridion pietatis pro Ferdinando Stiriae principe et aliis principibus. Sine loco. 1751.

39. — Exhortationes domesticae, ed. G. Schlosser S. I., Ruremundae 1876.

40. — Autobiographiae duae, eaeque latinae; germanice editae a Nic. Scheid S. I., Freiburg i. d. Schweiz 1900, et a Io. Metzler S. I. M.-Gladbach 1921. 1925.

41. — Beati Petri Canisii S. I. Epistulae et Acta, ed. Otto Braunsberger S. I., Voll. 8, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1896-1923.

Exstant praeterea S. Petri Canisii contiones et exhortationes nondum typis descriptae, in codicibus fere 35 (32 in-8°, 3 in-4°), item scripta quaedam polemica et apologetica de Christo mundi Redemptore et de S. Petro Apostolo, ac commentarii complures ascetici.

Biographiae S. Petri Canisii

per terras, in quibus primum editae sunt, dispositae.

Ponuntur tamen ii tantum libri, qui maioris momenti esse videntur. Praeter hos vulgati sunt minores libelli plurimi, quos singillatim recensere hoc loco non vacat. Quare horum aliqui tantum ponuntur,

ii videlicet, quorum commemorationem singularis aliqua exigit ratio, et hi libelli asterico * notantur. Omittuntur etiam, plerumque, editiones novae et versiones, sive in eadem terra, atque editio princeps, factae sunt, sive in alia.

Germania.

Matthaeus Raderus S. I., De Vita Petri Canisii, Monachii 1614. [Antverpiae 1615, Augustae Vindelicorum 1834].

Franciscus Sacchinus S. I., De Vita et Rebus gestis P. Petri Canisii, Ingolstadii 1616 [germanice Dilingen 1621].

Petrus Python S. I., Vita R. P. Petri Canisii, Monachii 1710.

Florian Riess S. I., Der selige Petrus Canisius, Freiburg im Breisgau 1865.

* Eduard Marcour, Der Selige Petrus Canisius, Freiburg im Breisgau 1881.

* Otto Braunsberger S. I., Enstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius [Ergänzungsheft 57 zu den « Stimmen aus Maria-Laach], Freiburg im Breisgau 1893.

Otto Braunsberger S. I., Petrus Canisius. Ein Lebensbild, Freiburg im Breisgau 1917 [2. u. 3. Auflage 1921].

* Johannes Metzler S. I., Der selige Petrus Canisius. Ein kurzes Lebensbild. M. Gladbach 1921 [editio nova 1925].

Johannes Metzler S. I., Petrus Canisius, Deutschlands zweiten Apostel. Ein Charakterbild. Mit einem Titelbild, einer Karte und 120 Abbildungen, M. Gladbach 1925.

* Professor Joseph Kuckhoff, Petrus Canisius. Bilder aus dem Leben eines deutschen Heiligen, Düsseldorf 1925.

Austria.

Alois Kroess S. I., Der selige Petrus Canisius in Oesterreich, Wien 1898.

Hollandia.

Leven van den gelukzaligen Petrus Canisius door P. E. Séguin, bijgewerkt door H. J. Allard S. I., Nijmegen 1898.

Leerschool van den H. Petrus Canisius [est florilegium doctrinarum spiritualium ex Sancti scriptis per collegium S. I. mosaetraiectense collectum, liber magnifice ornatus], Maastricht 1925.

Belgium.

Franc. De Smidt S. I., Leven van R. P. Petrus Canisius, Antwerpen 1652.

* J. Hillegeer S. I., Leven van den gelukzaligen Petrus Canisius, Gent 1865.

Helvetia.

Hél. Raemy de Bertigny, Le Bienheureux Pierre Canisius, Fribourg en Suisse 1865 [ed. nova 1897].

Canisius Bovet, O. Min. Conv., Vie et Apostolat du Bienheureux Pierre Canisius, Fribourg 1881.

* Otto Pfuelf S. I., Der selige Petrus Canisius, Einsiedeln 1897.

J. Genoud, Le Bienheureux Pierre Canisius, Fribourg 1915.

* V. Schwaller, Kanisius, Gedenk- und Gebetbüchlein, Freiburg (Schweiz) 1921.

* E. Morand, Saint Pierre Canisius, Fribourg (Suisse) 1925.

Italia.

Giac. Fuligatti S. I., Vita del P. Pietro Canisio, Roma 1649.

Longaro degli Oddi S. I., Vita del Venerabil Servo di Dio il Padre Pietro Canisio, Napoli 1755.

* Jos. Juvencius S. I., De Vita Beati Petri Canisii, Romae 1864.

Giuseppe Boero S. I, Vita del Beato Pietro Canisio, Roma 1864.

Gius. M. de Giovanni S. I., S. Pietro Canisio, Isola del Liri 1925.

Gallia.

[Jean Dorigny S. I.] La Vie du Révérend Père Pierre Canisius, À Paris 1707, et saepius.

Eug. Séguin S. I., Vie du Bienheureux Pierre Canisius, Paris 1864.

* V. Alet S. I., Le Bienheureux Canisius, Paris 1865.

L. Michel S. I., Vie du Bienheureux Pierre Canisius, illustrée de nombreuses gravures, Société de Saint-Augustin 1897.

L. Cristiani, Le Bienheureux Pierre Canisius, Paris 1925 [in serie « Les Saints »].

Hispania.

Juan Eusebio Nieremberg S. I., Vida divina del Venerabile Padre Pedro Canisio, Madrid 1633.

* Ramon Garcia S. I., Vida del Beato Pedro Canisio, Madrid 1865.

Polonia.

* Ivo Czezowski S. I., Krótki Rys Zycia Blogoslawionego Piotra Kanizego Kaplana Towarzystwa Jezusowego, Lwów 1865.

Hungaria.

Vitarum a PP. Francisco Hattler S. I. et Ottone Braunsberger S. I. scriptarum versiones hungaricae, Kalocsa 1897 et (curante P. Iulio Hoerl S. I.) Budapest 1925.

Hibernia.

* Struan Robertson S. I., St. Peter Canisius, Dublin 1925.

Anglia.

* A. Anzani, Blessed Peter Canisius, London sine anno [1904-1906 ?].
* Thomas Crompton S. I., St. Peter Canisius, London 1925.

Dania.

A. Menzinger S. I., Den Salige Petrus Canisius. Sine loco, 1918 [iterum 1925].

Status Uniti Americae septentrionalis.

* Fr. S. Betten S. I., Blessed Peter Canisius, St. Louis 1923.

Argentinia.

* Carlos Leonhardt S. I., San Pedro Canisio. Tres conferencias traducidas, Buenos Aires 1925.

Indiae Orientales.

* Al. Ambruzzi S. I., St. Peter Canisius, S. J. His Work and Sanctity. Mangalore [1925].

Dominic Berenguer S. I., Saint Peter Canisius of the Society of Jesus, Confessor and Doctor of the Church, Bombay 1925.

† Otto Braunsberger S. I.

Quelques textes sur la contemplation acquise.

Summarium. — 1. Contemplationem *infusam* omnes norunt, admittuntque. Utrum vero, antequam ad tantum donum elevetur, anima esse possit in altero stadio, in quo fruatur contemplatione quadam inferioris generis, ad quam acquirendam (non tamen sine gratia) libertas humana plus valeat, res est obscurior, nec sine gravibus auctoribus asserenda.

2. Hanc methodum sequemur, ut paucos sed gravissimos auctores afferamus, tum quia in his Commentariis non licet iustos limites excedere, nec nimium nobis locum usurpare, tum quia, in ardua quaestione testimoniis solvenda, magis valet paucos sed eximios testes diligenter, quam multos cursim, interrogare.

3. Sic ex Patribus solum S. Gregorium Magnum ut arbitrum audiemus. Et ratio est, quia antecessores permultos et praeclaros habuit, tam in Occidente quam in Oriente Patres atque Doctores, quorum de contemplatione sententias studiosissime examinavit, sed et insuper excellebat ipse personali et propria contemplationis experientia.

4. Magnum illum Pontificem, saeculo septimo ineunte defunctum, sequebantur saecula valde perturbata usque ad duodecimum, per quod et studiorum in genere et mysticae in particulari tandem adfuit restauratio, saeculo iam undecimo praenuntiata.

5. Saeculo duodecimo testes invocabimus duos. Primus, cum in ordine temporum, tum in dignitate, est sublimis ille Ecclesiae Doctor S. Bernardus, qui saeculo hoc dominatur tam multiplici titulo, cuius eximia sanctitas in altissima contemplatione fundatur. — Alter erit scriptor pergravis in re mystica, Richardus a Sancto Victore.

* * *

Saint Thomas, dans les pages trop courtes à notre gré, mais si suggestives qu'il consacre à la mystique, la désigne ordinairement par les mots de « contemplation » et de « vie contemplative », empruntés à des Pères de l'Eglise et dont l'emploi est resté traditionnel. Plus tard on a distingué, comme nous le verrons, deux espèces ou quasi-espèces de contemplation, l'*acquise* et l'*infuse*. Nous disons « quasi-espèces », car on peut parfaitement soutenir que la contemplation *infuse* est la seule contemplation proprement dite, dont le nom s'étend à l'autre par une sorte d'analogie seulement. Du reste la contemplation acquise, appelée aussi « oraison affective, oraison de simple regard », etc., est aujourd'hui moins connue; il faudrait même parfois en défendre l'existence contre les attaques de tel ou tel de nos contemporains.

La meilleure manière de montrer tout à la fois qu'elle existe et ce qu'elle est, ce serait de citer bon nombre de grands écrivains mystiques, qui l'admettent et la décrivent soit sous le nom même de « contemplation acquise » (ce nom ne paraît pas antérieur au XVII[e] siècle), soit sous d'autres dénominations et descriptions très utiles à nous en donner une juste idée. Voilà l'essai que nous tenterons ici, grâce à la bienveillante Direction du *Gregorianum*.

* * *

De l'époque patristique nous nous bornerons à citer Saint Grégoire le Grand, qui connaissait les choses mystiques et par les témoignages des nombreux Pères qui l'avaient précédé, et par sa propre expérience. Il compare la vie active et la vie contemplative dans une série de chapitres, *Moralium* l. VI, n. 56-61, P. L., 75, 760-765. Il n'admet pas que tous les fidèles soient appelés à la vie contemplative. Donnant un sens accommodatice à ces paroles du Christ: « *Bonum est tibi cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis* » — il dit:

« Duae vitae, activa videlicet et contemplativa, cum conservantur in mente, quasi duo oculi habentur in facie... Sed sunt nonnulli, qui discrete intueri summa et spiritualia nequaquam possunt, et tamen alta contemplationis assumunt... Hos itaque contemplativa vita ultra vires assumpta cogit a veritate cadere, quos in statu suae rectitudinis humiliter poterat sola activa custodire... Sunt itaque nonnulli qui, dum terrenas actiones deserunt et ad contemplationis studia, humilitate postpositâ, ultra intelligentiae vires surgunt, non solum se in errorem deiiciunt, sed infirmos quoque a gremio unitatis dividunt... Rursum quibusdam mentibus contemplativa vita potius quam activa congrueret ». *Ibid.*, n. 57, col. 762.

Supposons donc que l'âme soit capable de la contemplation à quelque degré, et que la grâce l'y invite. S. Grégoire veut pour toute vie contemplative une *libre préparation* de l'âme par la vie *active*, afin d'éviter la présomption et l'illusion:

« Prius igitur mens ab appetitu gloriae temporalis, atque ab omni carnalis concupiscentiae delectatione tergenda est, et tunc ad aciem contemplationis erigenda... Qui infirmis adhuc mentibus terrena desiderant, considerare sublimia non praesumant... Qui igitur *contemplationis* arcem tenere desiderant, prius se in campo *operis* per exercitium probent, ut sollicite sciant si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant », etc. *Ibid.*, n. 58, 59, col. 763.

D'où il suit que la vie active doit *précéder*, dans l'ordre des *temps*, la vie contemplative :

« Actionis tempus *primum* est, contemplationis *extremum*... ; ut videlicet *prius* mens exsudet in opere, et *postmodum* refici debeat per contemplationem ». *Ibid.*, n. 60.

Mais dans l'ordre des *valeurs*, la contemplation est *avant* l'action :

« Quid enim per Mariam, quae verba Domini residens audiebat, nisi *contemplativa vita* exprimitur? Quid per Martham exterioribus obsequiis occupatam, nisi *activa vita* signatur? Sed Marthae cura non reprehenditur, Mariae vero etiam laudatur ; quia magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae *potiora*. Unde nec auferri unquam Mariae pars dicitur, quia activae vitae opera cum corpore transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt ». *Ibid.*, n. 61 ; cfr. *Luc.*, X, 38-42.

Dans les textes que nous venons de citer, S. Grégoire prend la contemplation au sens propre et élevé. On le voit par ces mots : « *alta* contemplationis..., contemplationis *arcem* ». Et l'*exemple* qu'il donne de Marie aux pieds du Sauveur, exerçant une action intérieure qui se continuera au Ciel, ne peut suggérer qu'une très haute contemplation.

Mais le saint Docteur ne prend pas toujours le mot « contemplation » en un sens aussi élevé. Par exemple dans sa *Regula Pastoralis* [1] il veut que le pasteur qui a charge d'âmes (*rector*) soit un contemplatif, et il dit :

« Sit *rector* singulis compassione proximus, prae cunctis *contemplatione suspensus*, ut et per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat, et per *speculationis altitudinem* » (partie intellectuelle de la contemplation) « semetipsum quoque, invisibilia *appetendo* » (partie affective de la contemplation) « transcendat ; ne aut, alta petens, proximorum infirma despiciat, aut, infirmis proximorum congruens, appetere alta derelinquat. Hinc est quod Paulus (2. Cor., XII, 3) in paradisum ducitur, et tamen illa *invisibilium contemplatione suspensus*, ad cubile carnalium aciem mentis revocat, atque in occultis suis qualiter debeant conversari dispensat (1. Cor., VII, 2, 5) ; et quem sublevatus ad invisibilia erigit, hunc miseratus ad secreta infirmantium oculum cordis flectit ». *Reg. Pastoralis*, part. II^{a}, c. V, P. L., 77, 32.

Sur ce texte et d'autres du même ouvrage, Dom Cuthbert Butler, O. S. B., fait le juste raisonnement que voici : « Parmi les qualités

[1] C'est « son chef d'œuvre » d'après le P. Meschler S. J., *L'année ecclésiastique*, trad. franç., Lethielleux, t. I, pag. 296.

que doit avoir un pasteur des âmes, S. Grégoire exige un essor en haut vers la contemplation, et il regarde le fait de ne pas jouir « de la lumière de la contemplation céleste » comme un empêchement à l'office pastoral. Or on ne peut supposer que le saint Docteur, fin connaisseur d'hommes comme il l'était, s'imaginât que *tous* les pasteurs des âmes, *tous* les évêques du moins, possèdent une contemplation du genre que nous l'avons entendu décrire, évidemment d'après ses propres expériences, — ou doivent, ou puissent la posséder. Ni de son temps, ni jamais, les évêques et les prêtres n'ont pu prétendre d'une manière générale à de telles faveurs spirituelles, que S. Grégoire ne pouvait regarder comme la condition *sine qua non* soit d'un ministère fructueux, soit surtout de l'office pastoral. A moins donc d'admettre qu'il fabriquait des théories hors de contact avec la réalité, ce qui est surtout incroyable dans un livre destiné par lui à une formation éminemment pratique des pasteurs, il faut tenir qu'il reconnaissait des *grades inférieurs de contemplation* à la portée de tous les prêtres dévots et fervents, et qu'on peut attendre de tous ceux-là. *Western Mysticism, the teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation.* London, Constable, 1922, pag. 278.

Dom Butler explique ces degrés inférieurs en faisant appel à un grand auteur mystique, saint Jean de la Croix, qui dans son dernier et plus sublime traité, *La vive flamme de l'amour* (3e *stanza*) « nous offre, par manière de digression inattendue, une étude sur les *premiers* degrés de la contemplation ». Le Saint y parle d'abord (si nous remontons une phrase plus haut que Dom B.) des directeurs insuffisants :

« Comme leur science de direction, dit S. Jean de la Croix, se borne aux commençants, ils ne veulent jamais permettre à leurs dirigés de s'élever au-dessus des raisonnements et des actes imaginatifs, même quand Dieu les appelle à une oraison plus haute. Le propre des commençants est de s'appliquer à la méditation... Il est nécessaire de fournir à l'âme, en cet état, des matériaux pour bien méditer, qui lui permettent de faire des réflexions et autres actes intérieurs, et d'utiliser la chaleur spirituelle et la ferveur sensible, car il faut cela pour accoutumer au bien leurs sens et leurs désirs, et, par les douceurs spirituelles, les détacher du monde ».

« Quand ce but est atteint à quelque degré, Dieu commence à introduire l'âme dans l'état de contemplation, et cela peut arriver très vite, surtout quand il s'agit des religieux, parce qu'ayant renoncé au monde, ils façonnent vite leurs sens et leurs désirs selon Dieu ; il

leur faut donc aussitôt entreprendre le passage de la méditation à la contemplation. Ce passage s'effectue quand s'arrêtent les actes discursifs de la méditation, quand cessent les douceurs sensibles de la ferveur première, quand l'âme ne peut plus faire de réflexions comme auparavant, ni trouver aucun réconfort sensible, tombée qu'elle est dans l'aridité. Des âmes en cet état, on ne doit pas les contraindre à méditer, ni à s'appliquer à des réflexions discursives et laborieusement ourdies, ni à tâcher d'atteindre une douce ferveur; car ce serait contrarier l'agent principal, qui est Dieu lui-même... L'âme doit alors lui adhérer avec amour, sans produire distinctement d'autres actes que ceux où Dieu l'incline...; appliquée à Dieu purement, simplement, affectueusement, comme on tient les yeux fixés sur l'objet qu'on aime ». (§§ 33-36). Dom B., *op. cit.*, pag. 279.

« Cet effacement des images dans l'oraison, cette impuissance pour la méditation discursive et ce dessèchement des douceurs sensibles, remarque Dom Butler, c'est ce que S. Jean de la Croix appelle « la nuit sombre du *sens* ». Elle marque la transition de l'état des commençants à un autre plus avancé, comme « la nuit sombre de l'*esprit* » (ou de l'*âme*) marque la transition de cet état plus avancé à celui des parfaits. Voir le traité qu'il a intitulé « la nuit sombre de l'*âme* ». La « nuit sombre du *sens* » en forme le premier livre.

«... La nuit de l'*esprit* est le partage d'un très petit nombre. (C'est ce que le P. Baker appelle « la grande Désolation »; le P. Grou en parle aussi en plusieurs endroits de son *Manuel des âmes intérieures*). La nuit du *sens* est plus ordinaire. A dater de leur entrée dans la carrière spirituelle, les gens recueillis y arrivent plus promptement que les autres, en général après peu de temps; et beaucoup d'entre eux y parviennent, car généralement ils souffrent des aridités (S. Jean de la Croix, I, 8) ».

« Pendant les aridités de la nuit du sens (continue S. Jean de la Croix), Dieu les conduit par la route de la contemplation, qui ne connaît ni imagination ni raisonnement. Pour les âmes dans cet état, c'est assez de garder la patience et de persévérer dans la prière; qu'elles se bornent simplement à diriger leur attention vers Dieu avec amour et calme, sans anxiété, sans désir de sentir et de goûter sa présence, sans efforts dans ce but. Car de tels efforts inquiètent l'âme, et la dérangent du calme repos et de la douce tranquillité de la contemplation, à laquelle elle est maintenant admise » I, 10. — D. Butler, pag. 280.

« Ces paroles de S. Jean, reprend-il, suffisent à montrer ... qu'il existait pour lui une espèce inférieure d'oraison, ébauche de la con-

templation, mais qu'il reconnaissait pourtant comme une vraie contemplation, ayant l'essence de la chose elle-même. Bien des personnes entrent dans la sombre nuit du sens, et d'ordinaire ne s'imaginent guère passer par un état spirituel qui porte un si formidable nom! Quand on se sent incapable de faire une méditation discursive, quand le double secours de l'imagination et du raisonnement vient à manquer, quand la dévotion sensible et la douceur spirituelle s'en vont, et que l'aridité envahit l'âme, on est tenté d'y voir un signe de déclin; mais S. Jean nous assure que c'est un signe de progrès, pourvu qu'alors nous agissions convenablement; car la prière que nous pouvons alors exercer est une contemplation — « aride contemplation », c'est le nom qu'il lui donne, ou « terne et secrète contemplation », et il dit que de telles âmes sont dans « la sombre et aride nuit de contemplation ». Langage étrangement opposé à l'idée vulgaire, qui associe toute contemplation avec des inondations de lumière et de joie spirituelle ». D. Butler, pag. 281.

« Pour éclaircir la pensée de S. Jean — ajoute-t-il — il faut garder en vue ces lignes d'un de ses autres ouvrages, *La Montée du Mont Carmel*:

« Quand l'homme spirituel doit passer de l'état de méditation ordinaire à l'état de contemplation, cette générale et amoureuse attention à Dieu lui est nécessaire. Car si l'âme (abandonnant l'exercice de la méditation) était en même temps privée de cette confuse connaissance ou sentiment de la présence de Dieu, il en résulterait qu'elle n'aurait rien et ne ferait rien, plus aucun acte envers Dieu et à son service. Si l'âme demeurait oisive, sans aucune occupation ou de ses facultés intellectuelles de méditation et de réflexion, ou de (nouvelles) facultés spirituelles de contemplation, il est absolument impossible de la dire occupée ». Livre II, ch. 14.

« Ceci prouve que le Saint est ennemi de tout *quiétisme* dans l'oraison ».

C'est la remarque utile de D. Butler (pag. 282), qui ajoute:

« Les écrivains modernes en théologie mystique distinguent communément deux espèces de contemplation, l'une *acquise*, active, ordinaire; l'autre *infuse*, passive, extraordinaire. Sans doute, d'après l'enseignement catholique, toute contemplation, toute oraison est faite avec le secours de la grâce divine, sans lequel nous ne pouvons prier. Mais le genre plus élémentaire de contemplation s'exerce à l'aide de la grâce ordinaire, sur laquelle nous pouvons compter si nous nous y disposons convenablement » (il s'agit d'une disposition *négative*, dans sa rela-

tion avec la grâce à obtenir). « Par une méthode de gouvernement de soi-même et de formation à l'oraison, par une pratique persévérante de la concentration de l'esprit, du recueillement et de la dévotion, nous pouvons nous préparer à la contemplation ordinaire ou acquise, et nous mettre dans un état où Dieu l'accorde, régulièrement parlant. Mais pour les espèces plus hautes de contemplation, l'union passive, le mariage spirituel, il est entièrement hors du pouvoir de l'âme de s'y préparer ou de se les donner..., l'initiative vient de Dieu seul, travaillant l'âme par une grâce extraordinaire ».

« Il y a parmi des écrivains très récents une tendance à réagir contre cette distinction de deux genres de contemplation, comme étant inusitée et inconnue chez les plus anciens auteurs de théologie mystique. En fait, la distinction semble donnée pour la première fois » (d'une manière plus explicite) « au XV[e] siècle par Denys le Chartreux » (Voir Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, II, 476). « Mais assurément cela importe peu, ce qui importe c'est de savoir si cette distinction correspond à des réalités, et mène à la clarté de la pensée. Or on ne peut douter, après avoir lu les passages cités plus haut, où S. Jean de la Croix décrit la contemplation élémentaire des commençants, et ceux où il parle ailleurs de la haute mystique..., que la contemplation dont il s'agit dans les premiers, et celle dont il s'agit dans les seconds, sont séparées par une différence non pas seulement de degré, mais de genre. L'une est simple, et à la portée d'un grand nombre d'âmes qui cultivent sérieusement la vie spirituelle et l'oraison ; l'autre est très rare, à des hauteurs où bien peu arrivent, et n'arrivent que par une grâce très spéciale de Dieu ».

«... Ainsi, c'est de la contemplation *acquise*, active, ordinaire, que nous devons entendre les anciens auteurs, quand ils disent que la contemplation est l'aboutissant naturel et normal de la vie spirituelle...; et *surtout* S. Grégoire le Grand, quand il dit que tous les évêques, tous les pasteurs, tous les directeurs des âmes devraient s'élever à la contemplation ». D. Butler, *loc. cit.*, pag. 282-283. Cette dernière conclusion, dont nous avons montré la justesse, suffit à notre but, pour ce qui regarde la période des Pères de l'Eglise.

Après S. Grégoire le Grand viennent des siècles troublés et bien peu favorables à l'étude soit de la théologie en général, soit de la mystique en particulier — malgré les saints, qui n'ont jamais manqué à l'Eglise. — Une sorte de renaissance, ébauchée au XI[e] siècle, apparaît au XII[e], dont nous allons nous occuper.

* * *

Au XII[e] siècle, nous citerons pour notre thèse un homme illustre dans la mystique comme sur tant d'autres points, et dont le nom domine le siècle entier: Saint Bernard; — puis un autre grand écrivain mystique, Richard de Saint-Victor.

I. Saint Bernard († 1153). De lui on cite surtout — pour la Mystique et la contemplation — les nombreux Sermons sur le Cantique des cantiques. Nous choisirons l'un d'eux, où avec la Sainte Ecriture il invoque aussi son expérience personnelle, ce qui ajoute à la valeur de ses descriptions; *S. Bernardi Sermones in Cantica,* Sermo 32, n. 2, P. L., 183, 946:

«... Si quis in nobis est ita desiderii vir, ut cupiat dissolvi et cum Christo esse, cupiat autem vehementer, ardenter sitiat, assidue meditetur; is profecto non secus quam in forma Sponsi suscipiet Verbum in tempore visitationis, hora videlicet qua se astringi intus quibusdam brachiis Sapientiae, atque inde sibi infundi senserit sancti suavitatem amoris. Siquidem desiderium cordis eius tribuetur ei, etsi adhuc peregrinanti in corpore; ex parte tamen, idque ad tempus, et tempus modicum. Nam cum, vigiliis et obsecrationibus et multo labore et imbre lacrimarum quaesitus, adfuerit (Sponsus), subito dum teneri putatur elabitur; et rursum lacrimanti et insectanti occurrens, comprehendi patitur, sed minime retineri, dum subito iterum quasi e manibus evolat. Et si institerit precibus et fletibus devota anima, denuo revertetur, et voluntate labiorum eius non fraudabit eam; sed rursum mox disparebit, et non videbitur, nisi iterum toto desiderio requiratur... ».

Et n. 3 (*ibid.*): « Nec tamen, vel in transitu » (même en passant), « praesto erit sic *omni* animae, nisi illi dumtaxat, quam ingens devotio, et desiderium vehemens, et praedulcis affectus sponsam probat, et dignam, etc. Qui enim nondum invenitur ita affectus, sed... dicit Deo: *Noli me condemnare* (Job, X, 2), aut forte etiam adhuc periculose tentatur, a propria concupiscentia abstractus et illectus, hic talis non sponsum requirit, sed medicum; ac per hoc non oscula quidem vel amplexus, sed tantum remedia vulneribus accipiet... Annon saepenumero sic sentimus et sic experimur orantes, nos, qui nostris quotidie adhuc excessibus tentamur praesentibus, mordemur praeteritis? A quanta me amaritudine frequenter liberasti adveniens, Iesu bone? Quoties post anxios fletus, inenarrabiles gemitus et singultus, sauciam conscientiam meam unxisti unctione misericordiae tuae, et oleo laetitiae perfudisti? Quoties me oratio, quem pene desperantem suscepit, reddidit exsultantem, et praesumentem de venia? Qui similiter afficiun-

tur, ecce hi sciunt quod vere medicus sit Dominus Iesus, qui sanat contritos corde » etc.

Prenons dans ce passage ce qui regarde en Jésus, non pas la visite du Médecin de nos découragements ou de nos tentations ou de nos blessures, mais la visite de l'Epoux à une âme sainte, quand il daigne lui donner par l'union mystique un avant-goût du Ciel. Je l'avoue, saint Bernard dépeint dans la visite de l'Epoux la contemplation *infuse*, comme l'indiquent d'ailleurs ces mots: « sibi *infundi* sancti suavitatem amoris ». Mais il fait précéder cette grande faveur d'une forte *application* volontaire de l'âme à son Dieu, soit par sa partie intellective (*assidue meditetur*), soit par sa partie affective (*cupiat vehementer, ardenter sitiat*); c'est un long travail de l'âme à la recherche de son Epoux (*multo labore et imbre lacrimarum quaesitus*). Cette *application* même, c'est ce que nous appelons la contemplation *acquise*, disposant à l'*infuse* quand l'Epoux accordera celle-ci. De même, lorsque cesse rapidement sa visite (la contemplation *infuse*) « *dum subito iterum evolat* (Sponsus), *si institerit precibus et fletibus* devota anima, *denuo revertetur* », etc. Et comme l'ajoute S. Bernard, cet état de choses durera jusqu'à la mort: « *donec posita corporeae sarcina molis* » etc.

Pour le dire en passant, cette *brièveté*, que le Saint donne à la contemplation infuse, n'est peut-être pas toujours *réelle*, mais parfois *apparente*. Un bonheur si absorbant dans l'unité de son acte peut paraître à l'âme n'avoir duré qu'un instant; et rappelons-nous que le saint Docteur parle ici d'après ses propres *impressions*, d'après son *expérience* religieuse, et non pas seulement d'après les sources étrangères d'auteurs théologiques ou mystiques. Rappelons-nous la gracieuse légende de ce moine qui craignait la monotonie du bonheur éternel. Un jour, s'enfonçant dans l'immense forêt, il y entendit un oiseau merveilleux dont le chant tout céleste le fit tomber en extase. Là-dessus, rentrant au monastère, il trouve le personnel tout changé. Nul ne le reconnaît. Quand il se nomme, le Supérieur lui dit qu'un moine de ce nom, d'après les annales du monastère, a disparu depuis un siècle, et n'a pu alors être retrouvé.

II. Richard de St Victor († 1173) cite ces mots du Sauveur: *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea* (*Luc.*, X, 42), et dit:

« Maria, sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius.., et audiendo, summae Veritatis *contemplationi* vacabat. Haec est pars, quae electis et perfectis nunquam aufertur... Nam veritatis contem-

platio in hac vita inchoatur, sed in futura iugi perpetuitate celebratur... O quam singularis gratia! o singulariter praeferenda, per quam in praesenti sanctificamur, et in futuro beatificamur!.. Nihil sic cor ab omni mundano amore emundat, nihil sic animam ad caelestium amorem inflammat ». *De gratia contemplationis libri quinque*, c. I, P. L., 196, 65.

On voit qu'il s'agit bien de la contemplation proprement dite, infuse. Il la compare plus loin avec la *méditation*, d'après lui déjà très élevée et fructueuse: car tandis que la pensée ordinaire (cogitatio) vagabonde çà et là (huc illucque vagatur, de uno ad aliud transit), la méditation se concentre sur un point avec unité et persévérance (circa unum aliquid perseveranter intendit) *Ibid.*, c. III, col. 66, 67.

Mais ce qui nous intéresse dans la question présente, c'est ce qu'il dit, vers la fin de son traité, des trois manières de parvenir à cette contemplation infuse, grâce si précieuse:

« Modis autem tribus in gratiam contemplationis proficimus: aliquando ex *sola gratia*, aliquando ex *adiuncta industria*, aliquando ex *aliena doctrina* (à l'aide de l'enseignement d'autrui)... Sed quod de industriae operatione dicimus, non sic accipi volumus quasi sine *gratiae cooperatione* aliquid omnino possimus... Sed aliud est, contemplationis gratiam *divinitus* percipere (à l'exclusion de notre propre industrie), aliud est, eiusmodi donum *Dei quidem cooperatione* (sed et) proprio exercitio comparare ». *Op. cit.*, l. V, c. 1 (au bas des colonnes 167, 168, et en haut de 169).

Cet exercice personnel, *proprium exercitium*, fruit de « notre industrie ajoutée à la grâce » et « opérant avec sa coopération » — cet *acheminement* vers la pure grâce de la contemplation, comme il l'a dit au début du chap. I (in gratiam contemplationis *proficimus*), c'est précisément ce qui a reçu plus tard le nom de contemplation « acquise ». — Tel est l'avis d'un Carme célèbre par son érudition et sa critique, Honoré de Sainte-Marie (1651-1729), dans sa *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, Paris 1708, t. I, part. II, d. 3, a. 3. Il dit que Richard de S[t] Victor, dans ce dernier passage cité, « est le premier à avoir traité bien explicitement de la *contemplation acquise*, quoiqu'il ne lui donne pas encore de nom spécial ».

Les siècles qui viennent après recueillent fidèlement cet héritage, et en éclaircissent le contenu.

(*À suivre*).

ST. HARENT, S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Bulletin de philosophie.

1. Dans l'excellente collection des « Moralistes chrétiens », qui vise le grand public et fait connaître à tous les trésors les plus précieux de la littérature chrétienne, le soin de présenter Pascal a été confié à M. Jacques Chevalier, l'un des hommes qui honorent le mieux, à l'heure présente, la pensée catholique en France, au sein de l'Université [1]. En deux volumes qu'unit une même pagination, et qu'on n'a sans doute séparés que pour des raisons pratiques, M. Chevalier publie les Pensées dans un ordre nouveau. Son souci a été de retrouver le plan de Pascal, et de mettre chaque fragment à la place qu'il aurait vraisemblablement occupée dans l'ouvrage achevé. Quand la liaison n'apparaît pas suffisamment d'elle-même, un bref commentaire l'indique. Des notes, des explications accompagnent constamment le texte, pour orienter et pour éclairer le lecteur. Ainsi, de par son intention nettement avouée, l'éditeur entend bien nous suggérer sa manière de comprendre Pascal. Lisant les Pensées avec nous et avant nous, M. Chevalier, par l'ordre qu'il met dans sa lecture, par ses intonations, par de brèves parenthèses ou par de longues déclarations, nous insinue constamment le sens que lui-même découvre dans son auteur.

Il n'est que juste de reconnaître que, dans l'ensemble, l'ordre proposé a de la suite. C'est en gros l'ordre indiqué un jour par Pascal lui-même, et rapporté par Filleau de la Chaise. Pour le détail, M. Chevalier admettrait sans aucun doute que l'on pût discuter. Par exemple, il sépare par une vingtaine de pages deux fragments sur la justice et la force, que Pascal, il est permis de le croire, aurait unis ou peut-être fondus en un seul, en y joignant même un autre morceau que les éditeurs ont coutume de séparer encore davantage [2]. Il

[1] JACQUES CHEVALIER, prof. à l'Université de Grenoble, *Pascal: Pensées sur la vérité de la religion chrétienne.* Paris, Gabalda, 1925, 2 vol. in-12°, XIX-291 et IV-315 pag.

[2] Les deux premiers fragments (Brunschvicg, 299, 298), se trouvent l'un à la page 130 et l'autre à la page 151; le troisième est à la page 534 (Br. 878).

semble bien aussi que les dernières pages sur les trois ordres et sur la foi des simples viennent bien tard. Pascal les aurait sans doute utilisées au cœur de son argumentation, pour montrer la transcendance du Christ ou de l'Eglise. Un point peut-être plus important attire l'attention : M. Chevalier a enlevé aux Pensées et rejeté en appendice, en petites lettres, les fragments qui contiennent l'argumentation de Pascal contre les jésuites, au sujet du miracle de la sainte épine, ainsi que les pages où la soumission à l'autorité du pape laisse tant à désirer. Sans doute, il plairait davantage à un cœur catholique que Pascal eût écrit les Pensées, délivré de tout esprit de secte. Mais les pages qu'on écarte ne sont-elles pas dans la même ligne de pensée que telles autres qu'on a dû conserver ? [1] A trop diminuer le jansénisme de Pascal, à voir trop tôt cette âme passionnée telle qu'elle apparut à la fin, ne risque-t-on pas de s'illusionner sur le sens qu'exprimaient les Pensées au moment où elles étaient écrites ? M. H. Bremond, qui n'est pas un ennemi de Pascal, a donné une interprétation moins optimiste, qu'il faudra bien discuter si l'on veut la remplacer. Pour ma part, j'inclinerais à croire que, si la plus grande partie des Pensées reste pour tous les temps une source de lumière incomparable, des morceaux importants s'y trouvent aussi très authentiquement, que l'esprit d'erreur et de parti inspirait. Rien ne nous dit que Pascal eût laissé dans l'ombre ces dernières parties ; et peut-être ne faut-il pas toujours regretter de ne posséder sa pensée que par fragments.

Ces considérations voudraient seulement s'opposer à ce que l'on donnât à l'auteur des Pensées une autorité trop entière, dont l'auteur des Provinciales pourrait bénéficier, au détriment de la vérité et de la justice. Mais M. Chevalier s'adresse à des lecteurs plus soucieux de profiter à la fréquentation de Pascal que de discuter sur le degré exact de son jansénisme, à une date donnée. Dès lors, son ouvrage est le meilleur guide que l'on puisse conseiller. On y trouve, groupées selon un ordre très convenable, et éclairées par un intelligent commentaire, ces admirables méditations sur l'homme, sur Jésus-Christ, sur l'Eglise, que tout esprit cultivé devrait savoir presque par cœur, et qui auraient bien dû nous épargner Voltaire et sa descendance. On y trouve aussi, comme dans un article connu du P. Lagrange, une juste appréciation de l'exégèse que Pascal fait de l'Ancien Testament, exégèse si conforme à la tradition patristique, comme aussi merveilleusement lumineuse et libératrice, parmi les problèmes que fait surgir

[1] Cfr. pag. 497 et suiv. (Br. 843, 846).

la critique historique. Ce livre ne peut qu'aviver chez les catholiques le sentiment du splendide héritage intellectuel dont ils sont les dépositaires.

2. C'est encore la substance des Pensées que l'on retrouve dans le beau volume où le R. P. Cordovani confronte les fondements de l'apologétique avec la philosophie moderne et très spécialement avec l'idéalisme italien [1]. Le ton du livre entier est donné, en effet, par la première partie, qui a d'abord été publiée à part avec ce titre: *Rivelazione e Filosofia.* L'une des intentions maîtresses de l'auteur est de forcer les philosophes à considérer le fait de la révélation. Il est vraiment étrange qu'un homme, qui se dit à la recherche de sa propre nature, de sa fin essentielle, de sa loi suprême, refuse d'examiner, avec l'attention la plus sérieuse, le fait du christianisme, ses doctrines, ses preuves, son histoire. L'indifférence ou le dédain sont déraisonnables, quand il s'agit du plus grand événement des annales humaines. Or, une enquête bien menée empêcherait au moins, pense le P. Cordovani, ces jugements sommaires et ces déformations que l'on rencontre trop souvent chez les philosophes, quand ils parlent du christianisme. Cette enquête d'ailleurs peut être poursuivie jusqu'au terme, elle peut aboutir à l'acte de foi, sans que l'on ait, à aucun moment, à manquer aux exigences de la pensée philosophique. Une phrase de Rosmini, citée à la page 55, l'exprime bien: « La prima di tutte le leggi del pensiero è la coerenza. Se adunque il pensiero, liberamente movendosi, è pervenuto a scoprire l'esistenza d'una autorità divina e d'un magistero infallibile, egli con queste sue operazioni s'è messo nella necessità o di cessare d'essere, ovvero di assentire a tutto ciò che attesta quella autorità, il che è quanto dire di credere ».

Après avoir recueilli dans Rosmini, Gioberti et Ventura la part de vérité qui se trouve dans leurs systèmes, l'auteur s'efforce de mettre en lumière la pensée des idéalistes et des modernistes sur le christianisme. Les citations sont abondantes; et quand on a parcouru la série des jugements, aussi tranchants qu'injustifiés, de MM. Croce, Gentile, et autres, on admet sans peine le dilemme auquel aboutit le P. Cordovani: « o cattolici o idealisti » (pag. 197).

Dans la partie positive et constructive qui est traditionnelle, on pourrait parfois désirer plus de développement. L'explication de l'acte

[1] P. Mariano Cordovani O. P., professore nell'Università cattolica del Sacro Cuore, *Il Rivelatore.* Milano, « Vita e Pensiero », 1925, in-8°, 483 pag.

de foi reste un peu confuse (pag. 133 sqq.). Dans les pages, d'ailleurs très belles et justement émues (298-307), qui sont consacrées à Pascal, quelques mots de réserve seraient à leur place. Je loue d'ailleurs l'auteur de l'esprit de charité et de modération qui l'anime. Cet esprit lui permet de discerner l'âme de vérité qui soutient la doctrine de ses adversaires; on n'en saisit que mieux ensuite les principes erronés. Le P. Cordovani dit très bien par exemple comment les pragmatistes auraient raison souvent en ce qu'ils affirment, s'ils n'avaient commencé par crever les yeux à l'intelligence.

Ce livre est le fruit d'un enseignement donné aux étudiants en philosophie. L'Université catholique de Milan entend parler à la jeunesse comme autrefois, à Milan aussi, saint Ambroise parlait à l'âme d'Augustin (pag. 15). Heureux étudiants, qui voient leurs méditations philosophiques excitées et couronnées par un exposé si ample et si autorisé, de l'apologétique chrétienne!

3. Passons à des travaux qui visent plutôt à définir et à constituer la doctrine qu'à la divulguer. Ils sont le fruit de cette restauration scolastique, qui a ravivé parmi nous le goût et l'estime de la spéculation métaphysique. Voici le premier des quatre volumes que le R. P. Descoqs doit consacrer à un traité d'ontologie[1]. Ce grand ouvrage, cela va sans dire, s'adresse aux professeurs; mais les meilleurs élèves le consulteront avec profit. L'auteur, suivant l'exemple de ses confrères les PP. Jeannière, de la Vaissière et Dario, emploie tantôt le latin et tantôt le français. Le corps des thèses conserve la langue de Cicéron, ou plutôt de saint Thomas; mais c'est dans la langue de Descartes que sont écrites les notes, additions et explications, qui sont nombreuses et qui, imprimées souvent en petits caractères, semblent couvrir la plus grande partie du texte. L'esthétique ne gagne sans doute rien à ce mélange; mais peut-être en résulte-t-il quelque surcroît d'intérêt, de vivacité, d'aisance. Il est d'ailleurs rare qu'un homme d'études ne lise sans peine le français.

L'introduction, qui comprend 128 pages très denses, étudie plusieurs questions d'une actualité aiguë. Par exemple, dans quel ordre faut-il présenter les diverses parties de la philosophie? Le P. Descoqs est d'avis qu'aussitôt après la logique, il convient d'enseigner la cos-

[1] Pedro Descoqs S. J., professeur de philosophie au scolasticat de Jersey, *Institutiones Metaphysicae generalis, Eléments d'Ontologie.* Tomus primus, *Introductio et metaphysica de ente in communi.* Paris, Beauchesne, 1925, in-8°, 638 pag.

mologie, puis la psychologie et la critique; alors seulement, viendrait l'étude de la métaphysique, comme plusieurs le réclament aujourd'hui. Mais je lis aussitôt une atténuation importante de cette thèse: on devrait donner plus tôt, c'est à dire après la logique, les notions utiles pour aborder et traiter avec aisance les autres disciplines. Et vraiment cela s'impose. Seulement, on peut se demander si, lorsqu'on aura rassemblé les indications et les principes requis pour l'intelligence des parties spéciales de la philosophie, on n'aura pas reconstitué quelque chose d'assez semblable à l'ontologie actuelle. Dans l'introduction encore, se trouve une longue étude sur l'autorité de saint Thomas. Retenons-en, au moins, que si l'auteur ne semble point porté à exagérer cette autorité, il se promet bien cependant de suivre avec la plus grande fidélité les pas d'un si grand docteur (pag. 83).

Ce premier tome étudie l'être, ses propriétés et les premiers principes de la raison. L'auteur s'étend, avec un soin spécial, sur la question de l'analogie de l'être. Il passe en revue les différentes solutions proposées par les scolastiques. Il juge sans indulgence la théorie du P. Sertillanges, dans laquelle il trouve une saveur prononcée d'agnosticisme; et il lui paraît que Cajetan mérite à peu près la même critique. Il relève, d'autre part, dans le système du P. Valensin le péril scotiste de l'univocité; et l'on prévoie que les idées du P. Maréchal ne le satisferont guère davantage. Lui-même, il se rattache à Suarez, mais en ayant conscience de le modifier. Si je ne me trompe, voici l'essentiel de ses propres conclusions. L'idée d'être n'est pas univoque; cependant, elle ne contient pas ses inférieurs, non pas même confusément. Mais elle les représente. Comment cela? C'est qu'elle est semblable, quant à son contenu, à chacun de ses inférieurs, et aussi à leurs différences (pag. 206). L'analogie ne consiste pas en ce que le concept d'être serait diversement réalisé en divers êtres, mais en ceci que le concept d'être, confronté avec un être déterminé, ne dit rien qui se trouve tel quel en cet être, mais ce qu'il dit est seulement semblable à ce qui se trouve réellement dans cet être. Semblable signifie à la fois pareil et différent: « datur quidem in mente conceptus obiectivus simpliciter unus, sed ratio obiectiva, quae in inferioribus, etsi similis quoad totum, tamen est simpliciter et primo diversa, iam repraesentatur conceptu obiectivo per analogiam proprie dictam » (pag. 214). Ainsi, quand je dis que Pierre est être, je signifie qu'en même temps Pierre est identique au contenu de mon concept d'être et qu'il en est différent. — J'inclinerais volontiers à reconnaître à cette théorie, qui me semble en effet nouvelle, le mérite de pousser

à son terme logique la thèse qui présente le concept d'être comme un concept vraiment et simplement un, et toutefois analogue. Mais sauvegarde-t-on suffisamment l'essentielle objectivité de la connaissance? Si Pierre ne fait que ressembler au contenu de mon idée d'être, ai-je le droit d'affirmer simplement: Pierre est être, ou Pierre est? Un prédicat peut-il être seulement analogue au sujet dont on l'affirme? Il me semble que saint Thomas, Scot et Suarez s'accorderaient à le nier. Le P. Descoqs en appelle à Lachelier et aux jugements de relation (pag. 242). Mais je ne crois pas que Lachelier lui-même eût appelé jugement de relation celui par lequel je dis que Pierre est. De plus, dans les jugements de relation, c'est la relation elle-même qui est affirmée comme inhérente au sujet, comme chose qui identiquement est en lui. Vraiment, dès lors que le Rév. Père concédait que le concept d'être représente confusément ses inférieurs, et que cependant il ne représente rien qui soit commun à tous (cfr. pag. 188), il aurait dû aboutir à la conception thomiste. Ses objections contre l'analogie de proportionnalité ne portent pas, sinon peut-être à l'endroit de certaines manières trop négatives d'entendre cette analogie. Quand on dit, demande-t-il, Dieu est à son être comme la créature est au sien, n'a-t-on pas une proportion à deux inconnues, et par conséquent insoluble? Mais cette difficulté tient à une notion trop mathématique de l'analogie de proportionnalité. Si l'on ne regarde pas les concepts comme des chiffres, mais si on laisse bonnement aller sa pensée selon son cours naturel, ne s'entend-on pas suffisamment lorsque, cherchant comment Dieu est quant à son être, on répond qu'il est comme il convient d'être à la cause de l'être. Il lui convient d'être au plus haut degré. Il n'y a donc point à craindre qu'il ne soit pas. Ce qui est d'abord inconnu, c'est le rapport de Dieu à son être; mais on sait qu'il y en a un; et l'on arrive à le connaître en quelque manière en réfléchissant aux exigences de la première cause. On n'est pas sorti de la proportionnalité, et cependant on a progressé dans la science de Dieu.

On pressent à plusieurs reprises dans ce volume que l'auteur n'admettra pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence, bien qu'il reconnaisse une très sérieuse probabilité à l'opinion opposée à la sienne (pag. 298). Qu'il me permette dès maintenant de le prier de considérer très attentivement, parmi les preuves de la distinction réelle, un argument qu'il paraît vraiment trop dédaigner (*ibid.*): celui qu'on tire de l'impossibilité pour un être créé d'avoir l'existence dans sa définition, même quand il existe. Rien de ce qui entre dans la défini-

tion d'un être ne peut s'y trouver à titre contingent. Si l'on pense autrement, on ne saurait donner ses raisons avec trop de soin.

La partie qui traite des principes premiers, et qui occupe plus de 160 pages, sera très remarquée. Ces principes sont réduits à trois: celui d'identité, celui de raison suffisante, celui de bien ou de convenance. Ce dernier s'énonce: l'être vaut mieux que le non-être, ou le bien est bien, donc désirable. Mais est-ce bien un principe? Est-ce autre chose que la thèse: omne ens est bonum? Plus d'un lecteur peut-être se le demandera. Quant au principe de raison suffisante, le P. Descoqs n'admet pas que le principe de raison suffisante soit réductible au principe d'identité. Il réussit à montrer, me semble-t-il, qu'on ne passe pas du principe d'identilé à celui de raison suffisante par simple substitution de formules équivalentes. On dit manifestement autre chose dans le second que dans le premier. Mais peut-être y a-t-il une voie moyenne entre l'équivalence et l'irréductibilité. Pour ma part, je ne voudrais pas dire qu'on peut nier le principe de raison suffisante sans se contredire. Pourquoi ne pas considérer plutôt que le principe de raison suffisante résulte d'une pénétration nouvelle, plus intime, plus déterminée, de l'être et de ses exigences? L'intelligence voit que pour être il faut une raison suffisante, et pour ne pas supprimer l'être qu'elle pose comme sujet, c'est-à-dire, pour ne pas se contredire, elle affirme que ce qui est a une raison suffisante. Le principe de raison suffisante est ainsi sous la dépendance du principe de contradiction, et c'est ce que l'on veut signifier, ou du moins c'est ce qu'on doit vouloir signifier, quand on le déclare réductible au principe d'identité.

Bien que dans ce traité le P. Descoqs suppose résolu le problème critique, il en parle pourtant en de nombreuses pages. Il admet sans réserve la méthode et les solutions du P. Picard (« Archives de Philosophie », vol. I, cahier 2). Malgré les excellents éléments que cette doctrine met en relief, elle ne semble pas aller sans inconvénients graves, soit à cause du doute résolu dont elle part, soit à cause de l'identification qu'elle tente d'établir entre l'intuition du moi et celle des principes[1]. Pour ne pas être infini, signalons encore simplement que le P. Descoqs discute longuement, pour la rejeter, la thèse du P. Rousselot sur l'amour naturel de Dieu, et qu'il s'oppose à la définition de la vérité patronnée par le Cardinal Mercier et par le P. Sertillanges.

[1] Sur une page du P. Descoqs qui me concerne plus directement, je me suis déjà expliqué dans la « Revue de Philosophie », Janvier-Février, 1926, pag. 110-111.

Voilà ce que les limites d'un bulletin me permettent de dire du fond de l'ouvrage. Pour être utile, j'ai relevé de préférence les théories discutables. Je ne voudrais pourtant pas omettre d'insister sur la richesse d'information de ce volume. L'auteur connaît et fait connaître une immense littérature, surtout celle de nos jours. Peu de livres témoigneront avec plus d'évidence du bon labeur accompli dans l'Ecole, depuis la rénovation commandée par Léon XIII. Le P. Descoqs sait en même temps regarder hors de l'Ecole et prendre son bien partout où il se trouve. On connaît la manière vive du P. Descoqs. Les lecteurs risquent souvent d'être un peu déconcertés par le ton tranchant et catégorique avec lequel il parle et décide. Mais on surmonte aisément cette impression en présence d'une pensée si convaincue, si personnelle, si suggestive. Bien d'autres auteurs, avec des phrases plus veloutées, en sont-ils moins absolus? On sent chez le P. Descoqs un amour très ardent de la vérité, une charité vraie pour les personnes, le besoin de la clarté. Il a la passion d'être utile. On peut dire, sans le flatter, que son livre le sera à un haut degré.

4. De proportions plus modestes que l'œuvre du P. Descoqs, le Cursus philosophicus du P. van de Woestyne n'en est pas moins d'une importance réelle. Le second volume [1], qui comprend la cosmologie, la psychologie et la théologie naturelle, sera accueilli avec reconnaissance par les scolastiques de toute école. Ce qui en fait l'intérêt, c'est tout d'abord son caractère, ouvertement déclaré, de manuel scotiste ou tout au moins franciscain. Comme l'auteur est bien informé, qu'il indique avec précision ses références et qu'il se montre soucieux d'exactitude historique, on a, avec cet ouvrage, un guide précieux pour l'étude et l'intelligence d'une grande école catholique. Si l'on appartient à une autre école, on éprouve, à la lecture de ce livre, un désir fréquent de le contredire, mais on n'y trouve jamais aucun sujet d'amertume. Le P. van de Woestyne sait affirmer, discuter, avoir raison ou avoir tort, sans blesser personne. La charité n'apparaît pas seulement dans la préface; elle est dans tout l'ouvrage. A peine dans une note ai-je rencontré un mot plus vif à l'adresse de M. Landry: « pessimae interpretationis! ».

Comme dans son premier volume [2], l'auteur donne d'abord comme certaines les thèses communes à tous les scolastiques; puis, il résume

[1] P. F. Zacharias van de Woestyne O. F. M., *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus in breve collectus*, tomus II, *Cosmologia, Psychologia, Theologia*. Mechliniae, Typographia S. Francisci, 1925, xxxix-816 pag.
[2] Cfr. « Gregorianum », IV (1923), pag. 306.

les positions des thomistes; enfin, il expose et défend, comme probables, les opinions de l'école franciscaine. Des notes abondantes et soignées apportent des précisions, suggèrent des rapprochements, éclairent l'histoire des doctrines. Quand il y a lieu, les conclusions sont confrontées avec les données des sciences physiques et naturelles; dans la psychologie, en particulier, qui est plus largement développée (pag. 220-650), les meilleurs traités de psychologie expérimentale sont utilisés.

Mais venons au détail de la doctrine. Les thèses classiques du scotisme, que l'auteur professe, sont connues: la multiplicité des formes substantielles; la distinction formelle entre l'âme et ses facultés, comme entre les attributs divins; l'objet proportionné de l'intelligence humaine mis dans l'être, aussi bien spirituel que matériel; la connaissance directe du singulier matériel par l'intellect; la liberté identifiée avec la volonté et demeurant entière en présence de la béatitude; la liaison de l'esprit humain avec les sens conçue comme accidentelle; l'attribut essentiel de Dieu placé dans l'infinité. Voici quelques points plus indépendants du système. L'auteur n'attribue à l'hylémorphisme péripatéticien qu'une valeur de probabilité; il est assez bienveillant à l'égard d'un évolutionisme restreint; il accepte la science moyenne (pag. 770) et pense que Scot a suivi, entre les systèmes moliniste et bannésien, probables l'un et l'autre, un sentier qui lui est propre (pag. 805, note 2); il n'admet pas que nous ayons une conscience immédiate de notre liberté, et sur ce point il se croit, bien à tort, dans la tradition des grands docteurs [1]. En théodicée, où l'auteur se montre toujours bien renseigné et suggestif, on regrettera, je crois, que les arguments pour l'existence de Dieu n'aient pas été plus développés; et l'on sera sans doute surpris que l'auteur rejette l'argument tiré du sentiment de l'obligation, comme celui qui se prend de la connaissance de la vérité, alors que de tels arguments semblaient s'imposer à l'auteur, plus qu'à tout autre, en raison de sa théorie de la connaissance.

Je voudrais précisément considérer d'un peu plus près la manière dont le P. van de Woestyne conçoit l'illumination de l'intelligence humaine par la Vérité première. Il reconnaît d'abord la présence en nous d'un intellect agent distinct (formellement) de l'intellect possible, et la production d'une espèce intelligible. Mais il exige en outre, pour

[1] On lira avec profit sur ce point MATTIUSSI, *Le XXIV Tesi*. Roma [2], 1925, pag. 178 sqq.

l'apparition de la connaissance certaine, une intervention spéciale des raisons éternelles. Ces raisons, il est vrai, ne sont pas l'objet connu; mais cependant une certaine intuition concomitante des raisons éternelles (contuitio) est requise pour que l'objet soit connu avec certitude. Et qu'on ne parle pas d'ontologisme. L'intuition dont il s'agit n'est révélée qu'à la réflexion; et de plus, cette intuition confuse et imparfaite diffère essentiellement de la vision face à face. Telles sont, si je ne me trompe, les grandes lignes de la théorie.

Notons d'abord qu'elle ne peut être attribuée tout uniment à l'école franciscaine. Elle peut se réclamer surtout de saint Bonaventure et de Mathieu d'Acquasparta. Mais elle est rejetée par Pierre Olivi et par Scot lui-même. Je ne parle pas de saint Augustin, puisque l'auteur, en nommant sa thèse augustino-franciscaine, entend désigner l'augustinisme du moyen-âge, qui se distingue notablement, comme beaucoup d'historiens le reconnaissent, de celui d'Augustin [1]. Quoiqu'il en soit, si cette théorie soutenait seulement ce que l'auteur revendique comme le bien commun des docteurs franciscains, à savoir que le couronnement de la certitude se trouve dans un recours à Dieu (pag. 371, note 8), elle ne dirait rien qui ne puisse recevoir un sens excellent, rien même qui ne se rencontre plus d'une fois dans saint Thomas d'Aquin. Mais quand on entend ce recours à Dieu de telle manière qu'il signifie un supplément de lumière et de certitude, ajouté à ce que peut obtenir notre puissance intellectuelle en présence des objets créés, alors les difficultés se pressent. L'intuition concomitante et confuse des raisons éternelles dont on nous parle n'implique pas, sans

[1] Toutefois, dans le premier numéro de l'« Antonianum », le P. van de Woestyne, acceptant la thèse du Dr. Hessen, incline à croire qu'Augustin s'élève à Dieu par le moyen des créatures, sans doute, mais sans recourir à la causalité. Qu'il me permette de lui soumettre un texte, entre beaucoup d'autres, qui montre combien une telle interprétation est impossible. Dans un sermon, Augustin demande à son auditeur d'interroger la terre: « Cum autem inquisieris admirans, dit-il, et perscrutatus fueris, et magnam vim, magnam pulchritudinem, praeclaramque virtutem inveneris, *quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset, continuo tibi venit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore* ». *Enarrat. in ps. 144,* n. 13. Pourquoi la considération de la terre fait-elle reconnaître le Créateur? Parce que la terre ne peut avoir par elle-même ses perfections. N'est-ce pas là un recours explicite à la causalité? Et qu'on ne craigne pas qu'il n'y ait là qu'un aspect accidentel de la pensée augustinienne; c'en est bien plutôt le centre, comme j'ai essayé de le montrer dans un livre que le P. van de Woestyne me fait l'honneur de bien connaître: *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin,* pag. 110-126.

doute, l'ontologisme tel que le P. van de Woestyne le définit. Mais cette définition semble bien étroite (pag. 391). Si pour être ontologiste, il faut admettre ici-bas une vision de Dieu semblable à celle de l'au-delà, qui donc sera ontologiste? N'arrivera-t-on pas à cet excès du Dr. Hessen, qui restreint l'ontologisme au point de ne pas le trouver dans Malebranche? Et en tous cas, si l'on reconnaît une vision immédiate de Dieu, qui soit confuse et imparfaite, on renonce au meilleur argument positif que la philosophie fournisse contre l'ontologisme. D'ailleurs, malgré sa clarté habituelle, l'auteur ne semble pas avoir réussi à dissiper les obscurités qui sont inhérentes à sa théorie. Par exemple, et pour toucher à une distinction qui revient plus d'une fois, comment peut-on concéder que la lumière de l'intelligence humaine suffit à faire connaître une proposition comme vraie, et exiger cependant la lumière des raisons éternelles pour que la même proposition soit reconnue comme certaine? Ce que l'on sait être vrai, n'est-il pas certain?

Il n'est pas hors de propos de remarquer que si les thomistes écartent la théorie de l'illumination, telle que le P. van de Woestyne la présente, beaucoup d'entre eux ont cependant soin d'insister sur la nécessité de remonter à Dieu pour comprendre les caractères de la connaissance humaine. A l'oublier, en effet, on autoriserait la tentative, dont plus d'un rêve, de forger une synthèse qui unirait, en les dépassant l'un et l'autre, saint Augustin et saint Thomas. On doit maintenir que saint Thomas, pour les lignes essentielles, a fait lui-même toute synthèse nécessaire. Sur bien d'autres points, il me serait agréable de poursuivre l'étude du manuel si suggestif et si neuf du P. van de Woestyne. Du moins, ce que j'ai pu en dire suffira-t-il peut-être à en indiquer l'importance et l'intérêt.

5. Le cahier[1] que les « Archives de Philosophie » ont consacré à saint Thomas est digne de tout point de cette remarquable collection[2]. On me saura gré, j'en suis sûr, d'attirer l'attention sur des travaux de tout premier ordre.

[1] « Archives de Philosophie », vol. III, cahier II. *Etudes sur saint Thomas (1225-1925)* par B. Romeyer, G. de Broglie, Ch. Boyer, M. Riquet, J. de Tonquédec, M. Bouyges, F. Pelster. Paris, Beauchesne, 1925, 245 pag.

[2] On me permettra de le dire, bien que j'aie signé quelques brèves pages de ces Etudes: *Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas*, pag. 97-116.

La première étude[1] est une remarquable synthèse sur la notion de vérité dans saint Thomas. Il ne peut me venir à la pensée de résumer ces pages si denses et écrites de main d'ouvrier. Qu'il me suffise de relever deux ou trois points, qui constituent d'ailleurs les conclusions principales de ce travail. Traitant de la vérité logique, le P. Romeyer met en bonne lumière que, selon la doctrine de l'Aquinate, l'acte par lequel nous conquérons la vérité est un acte de réflexion complète de l'intelligence sur elle-même, et que cet acte est identique au jugement normalement émis. Où s'accomplit cette réflexion complète, la certitude est absolue, le doute exclu, l'erreur impossible. Et l'auteur a bien vu la conclusion: « Et voilà pourquoi, pour un vrai thomiste, il est impossible de pousser sérieusement le doute intellectuel, donc d'étendre la question critique jusqu'aux premiers principes, après du moins qu'ils ont été soumis à la réflexion complète » (pag. 34). Ces derniers mots, si je ne me trompe, ne sont pas une vraie restriction, puisque, selon le P. Romeyer comme selon la vérité, les principes sont connus de tous, et que dans les jugements énonciateurs des principes, « l'esprit perçoit toujours sa nature qui est de se conformer au réel » (*ibid.*), il accomplit la réflexion complète, « cette expérience intime, libératrice du doute intellectuel et génératrice d'entière certitude », qui constitue « l'authentique critère de la connaissance humaine » (pag. 35). Un autre mérite important de cette étude est d'exprimer avec clarté le raisonnement qui nous conduit, aussi bien de la vérité logique qui est en nous que de la vérité ontologique qui est dans les choses, à l'existence de Dieu, Lumière incréée et Vérité première. Supprimé cet élément augustinien, il ne reste qu'un thomisme mutilé. Il n'a plus d'ailes. « Quelques néo-scolastiques, il est vrai, croient pouvoir affirmer l'absolue valeur du réalisme critique tout en niant expressément la force apodictique de la preuve de Dieu par la vérité intelligible. Ils s'évadent, par là, de la grande tradition philosophique et aussi, semble-t-il, de l'intégrale vérité » (pag. 2). L'auteur sait recueillir la lumière dans les formules de saint Thomas. « Cette faculté immanente de faire comprendre qu'est l'intellect actif ne saurait être imparticipée, au sens plein du mot. Car si elle l'était, elle ne pourrait appartenir *formellement* à une âme, dont l'intellection est participée... Elle est donc participée. De qui, en fin de compte, sinon du suprême intelligent,

[1] Blaise Romeyer, *La doctrine de saint Thomas sur la vérité. Esquisse d'une synthèse*, pag. 1-54.

Dieu? » (pag. 41). Et voici pour qui part de la vérité ontologique: « L'existence contingente des choses suppose leur essentielle vérité et ne la fonde pas. Où trouver ce fondement? Serait-elle fondée en elle-même? En d'autres mots, les vérités ontologiques que supposent et révèlent nos vérités logiques, subsisteraient-elles à la manière des idées platoniciennes? Subsister *par soi*, n'est le fait que de la vérité, qui se suffit par soi, qui est Dieu » (pag. 48). — Un dernier point, auquel le P. Romeyer tient beaucoup, consiste à vouloir que l'objet propre de l'intelligence humaine ne soit pas seulement l'essence des choses matérielles, mais encore l'esprit humain lui-même. Malgré les nuances dont l'auteur enveloppe et estompe sa thèse, je crains qu'il n'y ait ici quelque excès. Sans doute, notre esprit connaît ses propres actes, et il s'atteint lui-même comme leur principe; il saisit la nature connaissante de ses intellections; il appréhende nos actes de volonté, et il sait leur mode, qui est d'être libres ou nécessaires. On l'oubliait trop souvent, et il faut remercier le P. Romeyer d'avoir réagi, en s'appuyant sur des textes explicites de saint Thomas. Mais comme cette connaissance a lieu seulement lorsque l'intelligence se trouve déjà actuée par l'espèce d'une essence matérielle, et en vertu de cette actuation, il ne parait pas conforme à l'usage traditionnel des mots de la faire entrer dans l'objet propre et proportionné de l'intelligence.

Le P. Guy de Broglie[1] nous donne une belle étude qui ne peut manquer d'animer la discussion si intéressante, qui se poursuit sur le désir naturel de la vision béatifique. L'auteur est si convaincu, il a un tel don de communiquer sa conviction, il sait si bien faire saillir les raisons pour et exténuer les raisons contre, qu'il faut se retenir des deux mains, si l'on ne veut pas être entraîné. Le P. de Broglie n'ignore certes pas la difficulté principale de sa thèse: si le désir de voir Dieu nous est naturel au point d'être le moteur de tous nos vouloirs et la raison de toutes nos affirmations, comment pourrions-nous, sans qu'il y ait de notre faute, être frustrés de la vision de Dieu? Sans doute, une telle fin, nous ne pouvons la réaliser de nous-mêmes; mais Celui qui nous a faits, peut-il se dérober à l'étreinte dont le désir, pour ainsi dire, nous constitue? Tout ce que l'on peut répondre à cela, l'auteur le dit excellemment. Mais n'a-t-on pas fait ce désir trop profond et trop déterminé, trop essentiel et constitutif, pour qu'aucune réponse puisse pleinement satisfaire? Tel est du moins mon

[1] G. de Broglie, *Autour de la notion thomiste de la béatitude*, pag. 55-96.

doute. — Dans la présente dissertation, le P. de Broglie s'attache à établir que la vision béatifique est bien nécessaire et suffisante à la béatitude. Puisque la béatitude est notre fin dernière, il suit, en bonne philosophie, que notre fin dernière, celle à laquelle tend notre être, est la vision face à face de Dieu. Toutefois la philosophie ne peut nous dire si Dieu a le dessein de nous y appeler. On discutera sans doute l'application de l'argument des degrés que fait ici l'auteur: l'argument des degrés part de l'existence des degrés inférieurs et conclut à l'existence du degré suprême: ici, on part de l'existence de nos bonheurs imparfaits pour conclure à la possibilité de notre bonheur parfait, tel qu'on l'a défini.

Très captivant le travail de M. Riquet [1] sur l'argument d'autorité dans saint Thomas. Ceux qui font bon marché du sens critique du grand docteur liront avec profit ces pages où ce sens critique est mis en évidence. Ici et là, toutefois, se glisse quelque exagération: si c'était une erreur fort excusable, au temps de saint Thomas, de se tromper sur l'attribution des œuvres du pseudo-Denys, elle n'était pas néanmoins « minime ». M. Riquet montre bien comment S. Thomas, à travers les autorités, cherchait l'autorité de la raison. Je lui signale, puisqu'il s'agit de critique, que le R. P. Jules d'Albi [2] a contesté l'authenticité du sermon, dans lequel le docteur angélique exalterait une « vetula » de son temps au-dessus des anciens philosophes.

En quelques pages, le P. de Tonquédec jette à profusion des notes précises et précieuses sur la connaissance sensible [3] Il parvient au sens exact en poursuivant la cohérence et l'intelligibilité des doctrines. On devra méditer ce qu'il dit de la nécessité d'un milieu entre l'objet sensible et l'organe, et plus encore ses explications sur le fameux principe *intus exsistens prohibet extraneum*, dont Aristote et saint Thomas ont fait un emploi si important, et que nos manuels laissent trop souvent tomber en désuétude.

D'une note du P. de la Vaissière [4], retenons au moins ce point qui, lui aussi, est parfois oublié, à savoir, que notre verbe mental ajoute toujours à l'espèce intelligible quelque complexité (pag 172).

[1] MICHEL RIQUET, *Saint Thomas d'Aquin et les « auctoritates » en philosophie*, pag. 117-155.

[2] *Saint Bonaventure*, Paris, 1923, pag. 198.

[3] JOSEPH DE TONQUÉDEC, *Notes d'exégèse thomiste. Milieux et organes de la sensation*, pag. 156-167.

[4] J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., *Le sens du mot « Verbe mental » dans les écrits de saint Thomas*, pag. 168-175.

Le P. Bouyges étudie le plan de la Somme contre les Gentils [1]. Dans les trois premiers livres, est-il question de la vérité philosophique, comme le veut le P. Guy de Broglie, ou de la vérité révélée, ainsi que le prétend le P. Blanche? Le P. Bouyges suggère une opinion moyenne: il s'agit des vérités révélées qui étaient communes aux chrétiens et aux Musulmans. Les Musulmans sont en effet les Gentils auxquels s'adresse cette Somme. Il semble bien rester toutefois, malgré ce que l'hypothèse du P. Bouyges a de séduisant, que saint Thomas insiste sur le point de vue philosophique, en vue de l'apologétique. Ainsi, quand il s'agit de l'éternité du monde (pag. 182), il démontre, en philosophe, qu'elle n'est pas nécessaire; et cela suffit, — « Nihil prohibet », — pour qu'on n'ait pas d'objection contre le dogme qui nie cette éternité. La révélation est moins invoquée que sauvegardée.

Le recueil s'achève sur un article important du P. Pelster [2], dont on sait la compétence en matière d'histoire des doctrines scolastiques. Il s'agit de la question disputée De Unione Verbi incarnati. L'auteur établit d'abord avec une abondance de détails qui permet au lecteur de contrôler par lui-même ce qui lui est proposé, que cette question est certainement authentique: les manuscrits qui l'attribuent à l'Aquinate sont trop anciens et trop dispersés pour qu'on puisse en douter. De plus, cette question avait appartenu au groupe des questions disputées De virtutibus, dont elle était la cinquième et dernière. Par suite, elle a été rédigée pendant le second séjour de saint Thomas à Paris (1269-1272), si l'on s'en rapporte aux témoignages concordants de Nicolas Trivet, de Barthélemy de Capoue et du catalogue de Milan. Enfin, elle est postérieure aux parties correspondantes de la Somme: ce dernier point résulte, aux yeux du savant critique, de la perfection plus grande de la rédaction dans la question disputée. Sur ces données historiques, dont il semble bien démontrer la sérieuse probabilité, le P. Pelster édifie des conclusions assez graves qui, je l'avoue, ne me semblent pas toutes nécessaires. On sait qu'à l'article 4 de cette question, saint Thomas se demande s'il y a dans le Christ un seul *esse*. Il répond qu'il y en a un seul, à parler *simpliciter*, à cause de l'unité de l'*esse* éternel de la personne, mais qu'il y en a deux, si l'on parle *secundum quid*, à cause de l'*esse* temporel et secondaire de la même personne, car, dit il, « esse humanae naturae non est esse divinae »

[1] Maurice Bouyges S. J., *Le plan du « Contra Gentiles » de saint Thomas*, pag. 176-197.

[2] Franz Pelster S. J., *La Quaestio disputata de saint Thomas « De unione Verbi incarnati ». Sa date et son importance*, pag. 198-245.

(ad Ium). La nature humaine du Christ a donc une existence qui n'est pas l'existence éternelle du Verbe. Or les thomistes soutiennent qu'il n'y a dans le Christ qu'un seul *esse*, et ils s'appuient même sur cette donnée pour fortifier leur thèse de la distinction réelle entre toute nature créée et son existence. Le P. Pelster rappelle comment les thomistes ont, jusque dans ces derniers temps, mis en doute l'authenticité de la question ou du moins diminué son importance. Il lui paraît démontré que saint Thomas n'est pas avec les thomistes, mais avec Scot et avec Tiphaine. Il me semble, au contraire, que les thomistes peuvent aisément établir l'accord de leur doctrine avec l'enseignement de la fameuse question disputée. Remarquons d'abord, avec le P. Pelster lui-même, que, si l'unité de l'*esse* dans le Christ suppose qu'il y a une distinction réelle entre une nature créée et son existence, on peut toutefois, comme l'ont fait Gilles de Rome et Jean de Naples, admettre la distinction réelle, et ne pas admettre l'unité de l'*esse* dans le Christ. En aucun cas, l'article de S. Thomas dont nous nous occupons ne pourrait donc être invoqué contre la distinction réelle. Bien plutôt, il témoigne en faveur de cette distinction, car, si l'Aquinate ne l'avait pas admise, il lui eût été aisé, au lieu des subtiles considérations où il s'engage, de déclarer simplement: puisqu'il y a dans le Christ deux natures, et que nature et existence sont une même réalité, il y a évidemment en lui deux existences. Mais venons à la thèse selon laquelle la nature humaine dans le Christ existe par l'existence du Verbe. Est-ce que cette thèse, si on la comprend bien, ne doit pas parler d'une existence de la nature humaine, dans le Christ, qui soit distincte de l'existence de la nature divine? Si l'*esse* du Verbe est communiqué à la nature humaine, la nature humaine, en vertu de cette communication, existe vraiment, d'une existence qui lui est intrinsèque. Cette existence a commencé dans le temps, tandis que le Verbe est de toute éternité. L'existence de la nature humaine, étant une communication temporelle et créée de l'existence du Verbe, est donc quelque chose de distinct de l'existence éternelle du Verbe. La nature humaine ne peut exister de l'existence du Verbe, sans posséder en elle-même une actuation dans l'existence qui n'est pas l'acte même de l'existence du Verbe. On peut, on doit même dire secundum quid que le Christ a deux *esse*, comme le dit notre question, si par *esse* on entend non pas l'acte par lequel une nature existe, mais l'actuation donnée par cet acte; mais on ne pourrait le dire absolument, parce que l'existence de la nature humaine n'est pas un absolu, mais l'existence du Verbe en tant que reçue, par une actuation réelle, dans la nature humaine. Telle est du

moins l'explication à laquelle je crois être arrivé par l'étude des textes; elle coïncide, me semble-t-il, avec celle que le P. de la Taille dans son *Mysterium Fidei*, énonce avec une parfaite précision: « Actuatio enim naturae humanae per *Esse* divinum, neque est *Esse* divinum quo est humana natura: siquidem tale *Esse* est aeternum, incepit autem in tempore actuatio illa (cfr. S. Thom. *Q. d. de unione Verbi incarnati*, art. 4, c.); neque est ipsa natura secundum se spectata, siquidem posset esse eadem natura sine tali actuatione. Actuatio igitur illa est, praeter et supra talem naturam, aliquid creatum et supernaturale: communicatio scilicet divini *Esse* ad naturam humanam, vel vicissim unio naturae humanae ad *Esse* Verbi » [1].

6. Dans l'ardent renouveau des études sur la pensée médiévale, voici une bonne fortune qui sera hautement appréciée: un important ouvrage d'Avicenne vient d'être traduit pour la première fois [2]. Il s'agit du *Metaphysices compendium*, qui résume la « Sanatio » (Chifâ) et qui constitue la troisième partie de la « Salus » (Nadjât). Cet ouvrage présente en un style nerveux et concis le célèbre système d'Avicenne dont l'influence fut si grande sur les scolastiques et dont des parties importantes ont passé dans le système de saint Thomas. Une traduction de cette œuvre avait été préparée a Rome, au XVI[e] siècle; mais on avait fini par se contenter d'en publier une nouvelle édition arabe. C'est une traduction latine qui est aujourd'hui mise à notre disposition.

Le traducteur, S. G. Mgr Carame, évêque maronite titulaire de Mynda, s'est donné à cette tâche avec amour et enthousiasme. Il a eu recours, pour parvenir à une exacte interprétation des termes philosophiques, à la traduction latine de la Chifâ, aux autres écrits d'Ibn Sina, à ceux d'Al Gazzali et d'Averroès. Son latin, simple et limpide, est reconnu fidèle, nous le savons, par des arabisants de marque. La toilette de l'édition est soignée. Une table analytique précède le texte.

[1] *Mysterium Fidei*, ed. altera. Paris, Beauchesne, 1924, pag. 514-515. — Le P. de la Taille a développé cette doctrine dans une des conférences données à Cambridge en Juillet dernier sur l'Incarnation. Le recueil de ces conférences vient de paraître: *The Incarnation*, Papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge ... edited by the Rev. C. Lattey, S. J., Cambridge, Heffer, 1926. Cfr. pag. 183 sqq.

[2] AVICENNAE *Metaphysices compendium* ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit NEMATALLAH CARAME, episcopus maronita tituli Myndensis. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, LII-271 pag.

La distinction des chapitres et des alinéas est bien indiquée. Des notes justifient le choix que fait le traducteur entre les interprétations possibles, reproduisent les variantes des manuscrits, et donnent parfois le texte arabe. Elles soulignent aussi la liaison des idées et guident ainsi la lecture. Enfin, elles indiquent de fréquents rapprochements avec les textes d'Aristote, de saint Thomas, d'autres encore. De la sorte, l'importance de certaines doctrines est mise en relief, et le texte devient plus suggestif. Pour la composition de ces notes, Mgr Carame nous apprend lui-même qu'il a eu recours à la collaboration de M. le professeur Sestili, bien connu dans le monde philosophique. Il en a été de même pour l'introduction, qui contient une remarquable synthèse du système d'Avicenne, et aussi une étude sur un problème particulier d'un vif intérêt. Saint Thomas présente à plusieurs reprises Avicenne comme refusant à Dieu la connaissance des singuliers matériels. Et certes, cette interprétation peut s'appuyer sur d'excellentes raisons, que l'on trouvera exposées avec toute leur force dans cette introduction. La principale de ces raisons est prise de la cohérence de la doctrine: Avicenne n'admet pas que Dieu ait créé lui-même les individus matériels; il ne pourrait donc expliquer que Dieu les connût. Toutefois, Mgr Carame ne croit pas pouvoir donner cette interprétation comme certainement exacte. Il lui semble probable qu'Avicenne ait simplement voulu écarter de Dieu une connaissance des singuliers, qui fût successive et morcelée. Il est en effet très vraisemblable qu'Avicenne ait hésité à contredire le Coran sur un point de cette importance, et qu'il se soit efforcé, au besoin avec quelque illogisme, de laisser place dans son système à une Providence qui veille sur les individus. On trouvera, à cet endroit du volume, tous les éléments de la discussion. Par cette étude, par les éclaircissements multipliés dans tout le cours de l'ouvrage, et surtout par son excellente traduction, Mgr Carame a bien mérité des études scolastiques.

7. Toujours pour l'étude de l'histoire et de la pensée des scolastiques, une nouvelle Revue trimestrielle de langue allemande [1] vient d'être lancée par les professeurs du scolasticat de la Compagnie de Jésus, à Valkenburg. Elle se propose, d'une part, de contribuer à faire connaître les trésors accumulés dans la philosophie et la théologie

[1] « Scholastik », Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg, I. Jahrgang, Heft I, 1926. Freiburg im Breisgau, Herder, 160 pag.

scolastiques, et, d'autre part, de les utiliser pour la solution des problèmes les plus modernes. Programme très ample, très souple, et, disons-le, très opportun. Depuis le début du siècle, en effet, il y a en Allemagne un courant philosophique important qui s'éloigne du positivisme assez court d'un Wundt, par exemple, et qui se dirige vers la métaphysique proprement dite. Les noms de Husserl et de Max Scheler sont bien connus, et ils signifient, malgré toutes les réserves que l'on peut faire, un rapprochement avec les idées de la meilleure tradition philosophique. C'est donc l'heure de multiplier les travaux, où la pensée spéculative des scolastiques apparaîtra dans sa lumineuse profondeur. Ce premier numéro est d'une belle tenue. Je signale les trois principaux articles: Une étude du regretté P. Christian Pesch recherche si la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés est le fondement nécessaire de toute la philosophie et de la théologie spéculative. La réponse est négative. D'ailleurs, à la question ainsi posée, bien peu de thomistes, je crois, voudraient répondre simplement oui. La plupart de ceux qui admettent cette distinction concèdent volontiers qu'elle n'est aucunement première dans l'ordre d'invention; et dans l'ordre de l'explication régressive ou de la systématisation, ils la considèrent comme une vérité dérivée, c'est-à-dire comme une conséquence de ce principe que l'acte ne se limite pas de lui-même dans son ordre. Ce principe plonge d'ailleurs plus profondément dans la tradition philosophique que la distinction réelle elle-même. — Le P. Pelster s'efforce de déterminer quel est le plus ancien commentaire des Sentences sorti de l'école franciscaine d'Oxford: après une argumentation bien documentée et bien ordonnée, il se prononce pour le commentaire du franciscain Richard Rufus ou Cornubiensis que Roger Bacon, son confrère, déclarait « famosissimus apud stultam multitudinem »! — Enfin, d'intéressantes réflexions sur l'histoire de la philosophie ancienne de Hans Meyer sont présentées par le P. Joseph Ternus.

8. Deux numéros ont déjà paru de l'« Antonianum », revue trimestrielle de philosophie et de théologie publiée par les FF. Mineurs professeurs au collège Saint-Antoine de Rome. Cette nouvelle publication sera, à en juger par ses débuts, l'un des meilleurs auxiliaires pour l'étude des penseurs franciscains. Elle est digne du plus large succès.

9. On avait beaucoup remarqué la longue série d'articles que la « Civiltà cattolica » dirigeait depuis deux ans contre l'idéalisme de

M. Giovanni Gentile. Ces articles forment maintenant un beau volume [1], où l'on trouve, comme l'indique justement le titre, les fondements de l'idéalisme actuel examinés à la lumière des principes les plus certains. Bien que l'auteur se montre plein de respect et même de reconnaissance à l'égard de M. Gentile, dont l'activité au ministère de l'instruction publique s'est exercée plus d'une fois en faveur du catholicisme, il est toutefois sans indulgence pour la doctrine du célèbre professeur. Et certes, on comprend cette sévérité quand on songe d'une part à la séduction que le talent et l'élévation de pensée de M. Gentile exercent sur la jeunesse italienne, et d'autre part, à l'incompatibilité de l'idéalisme actuel avec les plus fondamentales vérités chrétiennes. Malgré tous les efforts d'une pensée très noble, et malgré toutes les ressources d'un style infiniment souple, Gentile ne peut réussir, non plus que Croce, à attribuer à l'âme humaine une véritable immortalité. C'est là un recul sur Platon, que de tels penseurs, après tant de siècles de christianisme, auraient vraiment dû éviter. Or, sans âme immortelle, quelle religion reste possible, ou même, quelle vie humaine a un sens? Le P. Busnelli discute avec beaucoup de détail les affirmations principales de l'idéalisme actuel, et il leur oppose tantôt les protestations de la conscience la plus immédiate, et tantôt les solutions profondes de saint Thomas d'Aquin. A en juger par un article de M. Hugo Spirito [2], les idéalistes goûtent peu cette réfutation, où ils voient invoqués à chaque instant des principes qu'ils n'admettent point. Mais ces principes, ils devraient les admettre, puisqu'ils ne veulent point être sceptiques, et que ces principes ne peuvent être niés sans que toute vérité soit détruite. En tout cas, le livre du P. Busnelli fortifiera les intelligences dans leur rectitude native. Il les entraînera au raisonnement ordonné et solide. Il leur fera prendre une conscience plus vive des premières et des plus importantes certitudes. Il est donc très bien fait pour préserver du péril idéaliste.

10. Je voudrais, pour finir, signaler, à tout le moins, la réédition d'un ouvrage de philosophie apologétique, analogue à celui du P. Busnelli, et qui mérite la plus large diffusion. Il s'agit des deux volumes

[1] G. Busnelli S. I., *I fondamenti dell'idealismo attuale esaminati*, 2ª ed., Roma, « La Civiltà cattolica », 1926, 265 pag.

[2] « Giornale critico della filosofia italiana », marzo 1926.

du P. Zacchi, qui ont pour titre: Dio [1]. Le premier volume, après avoir critiqué le matérialisme et les diverses formes de l'agnosticisme, s'achève sur une étude très solide de l'idéalisme contemporain en Italie, c'est-à-dire de l'idéalisme de Croce et de Gentile. Cette étude [2] a été imprimée à part. Le deuxième volume constitue un cours de théologie naturelle, riche de doctrine, et brillamment écrit.

C. Boyer S. I.

RECENSIONES

I Libri Poetici della Bibbia tradotti e annotati dal P. Alberto Vaccari S. I. — Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1926, in-8°, xv-415 pag.

Dopo un lungo indugio, il Pontificio Istituto Biblico ha ripreso la pubblicazione della Versione della S. Bibbia iniziata nel 1923 col Pentateuco; indugio però che non è dovuto nè all'Istituto nè al traduttore, ma a cause del tutto indipendenti sì dall'uno che dall'altro.

Il ritardo tuttavia ha portato un vantaggio: l'editore cioè ha potuto, tenendo conto delle osservazioni fatte intorno al primo volume, adottare certe emendazioni che erano state suggerite e giustificare certi punti di vista dai quali non è sembrato opportuno allontanarsi. Di tutto ciò il ch. p. Vaccari, direttore generale dell'opera e solo traduttore di questo secondo volume, dà una succinta notizia nella Prefazione, alla quale fa seguire il *Programma*, contenente le linee generali della traduzione in corso; programma che è stato adottato anche fuori d'Italia per simili versioni della Sacra Scrittura.

Il libro si presenta in una veste tipografica nitida e graziosa e l'edizione è veramente accurata. Ma non delle doti estrinseche vogliamo intrattenere i nostri lettori bensì del valore intrinseco dell'opera. Non potendo far notare tutte le cose belle che abbiam rilevato nella rapida corsa fatta di questo eccellente lavoro, ne daremo solo qualche saggio, donde sarà facile formarsi un'idea del resto.

[1] P. Angelo Zacchi, professore di filosofia nel collegio « Angelico », *Dio*, vol. I. *La negazione*; vol. II. *L'affermazione*, 2ª ediz. riveduta ed ampliata. Roma, Ferrari, 1925, xiii-622, viii-400 pag.

[2] Prof. Angelo Zacchi, *Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile*, 2ª ediz. Roma, Ferrari, 1925, vi-312 pag.

I libri tradotti sono tutti quelli che l'uso cristiano appella libri *Poetici* o *Didattici*; vale a dire: *Giobbe*, i *Salmi*, i *Proverbi*, l'*Ecclesiaste*, la *Cantica*, la *Sapienza* e l'*Ecclesiastico*. La versione di quest'ultimo invece che dal greco è fatta dal testo ebraico, in tutte quelle parti che furono ritrovate, emendato sulla scorta del greco e del siriaco ovunque sia richiesto. È questa una prerogativa che la traduzione del p. Vaccari ha sulle altre versioni di detto libro, basate unicamente sul testo greco, e per la quale si può dire con verità un'opera nuova. Di più, in Appendice sono riportati, con i debiti rimandi, alcuni tratti di Giobbe, dei Proverbi e dell'Ecclesiastico e il salmo 151 che non occorrono se non nella versione Alessandrina: ciò che mentre completa l'opera, serve a distinguere bene quel che nello stato attuale è comune al testo e alle versioni antiche, o proprio degli Alessandrini. Una concisa introduzione generale spiega l'oggetto e la natura dei libri Didattici, dando anche un cenno sulla poesia ebraica: le introduzioni particolari ai singoli libri, oltre al presentarne, quando è possibile, l'analisi, toccano i problemi principali che li riguardano, astenendosi però dal porre questioni o entrare in discussioni che sarebbero fuor di luogo per la natura stessa dell'opera, che vuol essere una traduzione da andar per le mani di tutti, non un commentario destinato alle intelligenze di pochi.

Non debbono però passarsi sotto silenzio le introduzioni dell'Ecclesiaste e della Cantica. Nella prima di queste, un'analisi chiara e oggettiva risolve in modo assai sodisfacente la questione dell'unità del libro senza bisogno, come altri ha fatto, di attribuirlo a più autori, sminuzzandolo e riducendolo a uno stato da far pietà. Nella seconda, l'allegoria del poema viene presentata in un modo nuovo sì, ma saldamente basato su concezioni frequentissime presso i Profeti del Vecchio Testamento e non estranee al Nuovo. Il p. Vaccari cioè, nell'azione della Cantica scorge una parabola a fondo idillico e un contrasto fra due amori: l'una dipinge il mutuo affetto tra il popolo ebraico e Iddio, simboleggiati nella sposa e nello sposo; l'altro, adombrato sotto la figura di un re potente e fastoso che cerca di trarre la giovane sposa all'amor suo, esprime l'anima di Israele, che posta a cimento tra la fedeltà all'austera sua religione e gli smaglianti splendori della civiltà pagana, ne sdegna le false lusinghe, e si resta, irremovibile, unita al suo Signore.

La traduzione è a nostro parere inappuntabile: si conosce subito fin dalle prime pagine che essa è fatta da persona che a una perizia non comune della lingua ebraica e della greca accoppia una notevole

maestria nel maneggiar l'italiano. La frase è nitida e scorrevole; e pur rispettando con la massima scrupolosità l'originale, gli leva quel che per noi avrebbe di stonato o di pesante qualora fosse reso troppo servilmente nel nostro idioma, lasciandogli però quell'intonazione tutta propria del testo nativo: se ne può avere un saggio leggendo i salmi 11; 12; 23; 101; e i graduali, specie il 120 e 126. Note poi sobrie e precise poste a pie' di pagina illustrano il testo ogni volta che per non essere abbastanza chiaro potrebbe dar occasione a malintesi o a interpretazioni men rette.

I Libri Sacri, sebbene intatti nella loro sostanza non ci son pervenuti incorrotti in tutte le loro parti secondarie; e nelle secolari trascrizioni non hanno sfuggito la sorte comune a tutte le opere antiche; per cui la fragilità umana, l'imperizia, la negligenza e a volte anche l'audacia degli scribi hanno aggravato gli originali di un corredo abbastanza vistoso di scorrettezze che alterando il testo, offrono all'esegeta un campo assai vasto ove esercitare le sue pazienti ricerche e la sua sagacia. Questo campo in sè tutt'altro che facile, è estremamente delicato per le insidie che cela, potendo avvenire, e non di rado avvenendo, che una critica intemperante intruda leggermente, per non dir di peggio, cervellotiche sentenze in mezzo alla parola di Dio, guastandone così l'integrità e corrompendola invece di interpretarla. Come nel volume del Pentateuco, così anche in questo il p. Vaccari ha posto nella ricostruzione del testo quando era necessaria, tutta la sua arte prudente e sapiente, sia valendosi delle antiche versioni, sia ricorrendo a ingegnose congetture che saranno immensamente stimate anche dai dotti.

Ciò in tutti i Libri; ma in modo speciale abbiam notato nel Salterio, la cui traduzione sarà letta con piacere da tutti coloro che ne vogliono gustare le bellezze: bellezze che non si manifestan troppo nella Volgata, la quale, dipendendo dagli Alessandrini, in questa versione molto scadenti, può servire a volte per la ricostruzione del testo, ma per lo più non ne apre l'intelligenza, anzi ne aumenta l'oscurità. Il p. Vaccari con una diligenza e con una accortezza mirabili ha saputo nei punti più scabrosi ristabilire il senso in un modo felicissimo. Si prenda per esempio il salmo 68; salmo da tutti riguardato come abbastanza oscuro in ebraico e addirittura caotico in greco e in latino; ma che diviene perfettamente intelligibile nella versione offertaci dal R. P., ove specialmente gli enigmatici versetti 13-15: *Rex virtutum dilecti dilecti* etc.; 18 e 19: *Currus Dei decem millibus multiplex millia laetantium* etc.; 21: *Deus noster, Deus salvos faciendi* etc.; e 32: *Increpa feras harundinis* etc., per mezzo di leggerissime emendazioni

perdono la loro nebbia e acquistano una perfetta chiarezza. Lo stesso si potrebbe ripetere di altri salmi, come, per esempio del salmo 49, abbastanza intricato in alcuni punti dell'ebraico e ancor più del Volgato, ma che si capisce da capo a fondo nella nostra versione; del salmo 74 ove la prima parte del v. 3 resa dall'interprete latino: *Leva manus tuas in superbias eorum in finem,* non si sa come accordarla con ciò che precede o con ciò che segue, ma armonizza perfettamente con gli antecedenti e con i conseguenti nella traduzione: *Lo sgabello dei tuoi piedi è in rovina completa*; traduzione ottenuta leggendo הֲדֹם in luogo di הָרִימָה, mediante una sostituzione non infrequente di un *dhaleth* a un *resh.*

Felicissima poi e geniale è la versione del versetto 3 del salmo 110. Questo versetto ha dato sempre da tribolare agli interpreti, ed è uno degli esempi più tipici della diversità di senso a cui può dar luogo un medesimo testo consonantale diversamente diviso e diversamente vocalizzato. Si conosce il testo alessandrino-volgato:

Tecum principium in die virtutis tuae
in splendoribus sanctorum:
ex utero ante Luciferum genui te.

Ma il testo massoretico non va troppo d'accordo:

Populus tuus spontaneus in die potentiae tuae
in decoribus sanctitatis:
ex utero aurorae tibi ros iuventutis tuae

dove, bisogna convenire che il significato dell'ultimo inciso non brilla per eccessiva chiarezza.

D'altra parte, se si eccettuano i Settanta e le versioni da essa dipendenti (Volgata e Siriaca), tutte le altre ugualmente immediate (Aquila, Teodozione, Simmaco, la Quinta, la Sesta, s. Girolamo), si accostano assai più al Massoretico che all'Alessandrino: la lezione dei Massoreti adunque s'impone. Ma allora qual senso dargli, dappoichè *uterus aurorae* è un'imagine assolutamente strana, e l'espressione: *tibi ros iuventutis tuae* abbisogna di qualche arzigogolo per essere difeso e spiegato? Il p. Vaccari ha sciolto esaurientemente il nodo con una semplicissima mutazione di vocali, per cui מִשְׁחָר (aurora) diventa מְשַׁחֵר (quaerens) e con una insignificante trasposizione dell'*Athnach* dal vocabolo מִשְׁחָר alla parola לְךָ (tibi). Con queste tenui modificazioni,

la prima delle quali è anche autorizzata dagli Esapli e da s. Epifanio (*adv. haer.* 2, 65; *MG.* 42, 17), il difficile verso è così tradotto:

Il tuo popolo si offre a Te volenteroso
nel giorno di tue prodezze in sacro ammanto;
fin dal seno materno ti ricerca;
una rugiada è il tuo nascimento.

E con questo non solo tutto fila bene; ma quel che è più, si ha la chiave che può spiegare come i Settanta abbian dato in termini espliciti il concetto della generazione eterna del Verbo che nel testo nativo, davidico, avuto riguardo al modo con cui si è effettuata la rivelazione, era adombrato.

In altri passi l'emendazione del testo è suggerita da una versione antica, come nel salmo 71, 6, ove gli Alessandrini hanno: ἐν σοὶ ἡ ὕμνησίς μου διὰ παντός· che non quadra troppo bene con i due stichi precedenti; seguendo la interpretazione di Simmaco: εἰς σὲ ἡ ἀναμονή μου ἐνδελεχῶς si è letto con leggera variazione תּוֹחַלְתִּי (fiducia mea) invece di תְּהִלָּתִי (cantatio mea), e l'intero verso si è tradotto:

A Te mi sono appoggiato fin dal seno materno,
dalle viscere di mia madre Tu sei il mio sostegno,
In Te la mia fiducia sempre.

Con analoghi procedimenti è stata condotta la versione degli altri Libri nei quali, per non tediare il lettore, ci limiteremo a rilevare qualcuna delle più interessanti correzioni.

In Giobbe 10, 7 si legge: « *Et scias quia nihil impium fecerim, cum sit nemo qui de manu tua possit eruere* ». Manifestamente il parallelismo, essenziale nella poesia ebraica, qui fa difetto; di più quella proposizione « *Et scias quia nihil impium fecerim* » non va d'accordo col contesto. La sostituzione di *vau* a *resh* (due lettere facilmente confondibili nella scrittura antica) nella parola אֶרְשָׁע (impie egi), cambia questa voce nell'altra אֶנְשַׁע (effugi), donde la versione:

Sapendo Tu che io non ho scampo
e niuno puo trarmi dalle tue mani

che ovvia ai due inconvenienti notati di sopra.

Allorchè Giobbe ribatte le rampogne di Sofar (12, 2), prende a dire: « *Ergo vos estis soli homines et vobiscum morietur sapientia?* ». Il senso è abbastanza chiaro; ma più chiaro lo si trova presso Aquila

e Simmaco, il primo dei quali tradusse: καὶ σὺν ὑμῖν τελειώματα σοφίας; e l'altro: ἢ σὺν ὑμῖν ἡ τελειότης τῆς σοφίας; ambedue leggendo תְּמַת חָכְמָה in luogo dell'attuale תָּמוּת חָכְמָה, lezione che è stata giustamente scartata traducendo:

Voi siete davvero fiore d'uomini
e presso di voi sta il colmo della saggezza!

Nei Proverbi 14, 32 i Massoreti si esprimono: « Nella sua malvagità è travolto l'empio, e il giusto nella sua morte ha speranza »; detto nel quale l'opposizione tra il giusto e l'empio non sembra troppo significativa. Meglio dunque sull'orme dei Settanta e della Siriaca, in luogo di בְּמוֹתוֹ (nella sua morte), è stato ritenuto בְּתֻמּוֹ (nella sua innocenza), derivandosi in tal guisa una limpidissima antitesi:

Nella sua malvagità è travolto l'empio
il giusto invece ha un rifugio nella sua innocenza

Al versetto 19 del 19 capo dello stesso libro, la lettura del *Qere*: גְּדָל (grande), invece del *Kethibh*: גְּרָל- (aspro) e quella di Simmaco e del Targum: תְּצֹר (conserva) invece di תַּצִּיל (spoglia) ricostruiscono egregiamente il testo corrotto:

Chi grandemente si adira ne paga il fio
e ancor più se conserva rancore

Al c. 5 della Cantica, v. 6 il testo suonerebbe: « Al suo parlare (del Diletto) mi venne meno l'anima ». — Questa affermazione è in pieno urto con ciò che precede immediatamente, dicendosi che il Diletto se n'era andato. Una minuscola sostituzione di *'ayin* a *daleth* nella voce בְּדַבְּרוֹ (al suo parlare) la trasforma nell'altra בְּעָבְרוֹ (alla sua scomparsa) e restituisce perfettamente l'alterata armonia:

Io apersi al mio Diletto, e il mio Diletto a sua volta se n'era ito:
mi venne meno l'anima alla sua scomparsa.

Nella Sapienza (2, 9) gli empi eccitandosi a mal fare esclamano: μηδεὶς ἡμῶν ἄμοιρος ἔστω τῆς ἡμετέρας ἀγερωχίας, come portan quasi tutti i CC.; ma la Volgata assai più rettamente ha: « *Nullum pratum* (μηδεὶς λειμῶν) *sit quod non pertranseat luxuria nostra* » che va molto più d'accordo col contesto. Perciò si è preferita quest'altra lezione traducendo: « Nessun prato vada esente dalla nostra baldanza ». Al contrario, molto meglio della Volgata è stato reso il testo originale, seguendo il

C. Sinaitico, nel celebre passo riguardante la dimostrazione dell'esistenza di Dio (13, 5) « Dalla grandezza e beltà della creatura, argomentando se ne arguisce il primo Fattore ».

Come corona di questo breve esame ci si permetta di riportare una graziosissima combinazione di lettere che è servita a sbrogliare un'intricatissima matassa. Nel c. 12 dell'Ecclesiaste, ove si espone con grande varietà di imagini la vecchiaia con tutte le sue tribolazioni, al v. 4 l'indebolimento della voce vien descritto in questo modo secondo il testo ebraico: « Si chiuderanno i battenti all'esterno, e si affievolirà il suono della macina, *e sorgeranno al gorgheggio degli uccelli*, e daran giù i toni del canto ». Per conoscere quanto da fare abbia dato l'inciso: *e sorgeranno al gorgheggio degli uccelli*, basta percorrere l'uno o l'altro commentario, e constatare quanto acrobatismo intellettuale si sia esercitato per metterlo d'accordo col resto. Il p. Vaccari seguendo la versione di Simmaco risolve esaurientemente l'enigma: trasportando cioè il *lamedh* iniziale del termine לְקוֹל alla fine del precedente verbo יָקוּם, propone la lettura יִקְמַל קוֹל traducendo: *si farà fioco il gorgheggio degli uccelli*, che non potrebbe quadrar meglio col contesto.

Sono questi alcuni dei pregi più notevoli che nella versione abbiamo notato; versione, che come può dedursi dal saggio offertone, non è solo un lavoro più o meno faticoso di rendere in italiano il testo originale sia ebraico sia greco, ma, e molto più, il frutto di uno studio accurato sul testo e sulle antiche interpretazioni, di una critica diligente e sensata, accompagnata da tutte le altre cognizioni richieste in un provetto esegeta. Al p. Vaccari vadano quindi i nostri sinceri rallegramenti con l'augurio fervido di poter condurre presto a termine quest'opera da lui ideata così appositamente, iniziata con tanto coraggio e continuata con tanta costanza. A. Parenti S. I.

Dr. JOSEF MATOCHA. — **Bytnost milosti posvecující ve svetle písma svatého. Uvaha dogmatická.** (*Essentia gratiae sanctificantis in luce s. Scripturae. Dissertatio dogmatica*). — Olomucii, 1925, 95 pag.

Auctor in dissertatione sua scopum potius practicum sibi proposuit: vult scilicet « sacerdotum in dispensatione mysteriorum operantium promovere ardorem et fortitudinem in pugna pro bonis summi valoris » (pag. 7). Ut enim contra adversarios huius temporis acerrimos, qui exsistentiam ordinis supernaturalis negant, cum successu pugnare possint et vitam christianam in fidelibus, ut par est, promo-

vere valeant, divinae gratiae valorem bene cognoscere et propterea eius naturam prius apprime perspicere debent. (5, 6).

Post breve prooemium (3-12) exponuntur in prima parte (15-36) conceptus: iustitiae, generationis ex Deo, participationis divinae naturae, filiationis adoptivae, haereditatis aeternae; deinde in secunda parte essentia gratiae sanctificantis illustratur ex Vetere Testamento (37-67) et ostenditur ex Novo (67-95), ubi praesertim doctrina s. Pauli fusius tractatur.

Diligens haec dissertatio accuratam doctrinam theologicam tradit lingua amoena et facili, stilo fluenti, ita ut etiam a laicis in theologia absque magna difficultate legi possit. Ad quod conferent non paucae aptae et pulchrae imagines et comparationes, quibus auctor indolem gratiae sanctificantis illustrat. Praesertim bene nobis exposita esse videtur idea filiationis adoptivae et proposita doctrina s. Pauli (pag. 29 ss. et 85 ss.). Opportune etiam in dissertatione sermo fit de Eucharistia, utpote quae est totius vitae supernaturalis centrum et gratiae principalis fons in Ecclesia (82).

Ex s. Scriptura auctor magnam quidem segetem textuum collegit, quorum tamen neque omnes aequalem vim probationis habent, neque omnes fusius explicari poterant; forsitan praeferendum esset principaliores tantum locos adducere, eos tamen uberius exponere. Ab aliquibus desiderabitur forsitan efficacior ex fontibus positivis demonstratio illius sententiae s. Thomae, cui tantopere insistit auctor et quam unicam iam ait esse apud theologos hodiernos (13), scilicet gratiam esse participationem naturae divinae quatenus est intellectiva. Pag. 11 asserit auctor sententiam affirmantem gratiam esse qualitatem permanentem et physicam in sua universalitate esse dogma, eam tamen non esse adhuc perfectam. In qua re tractanda maior claritas optari potest. Item non satis apparet, cur dicatur, hominem naturaliter esse absolute incapacem non solum intellectu Deum immediate cognoscendi, sed etiam voluntate directe attingendi (32) nisi auctor hoc forte intelligat de amore Dei tali cognitioni immediatae proportionato. Pariter non intelligimus, qua ratione affirmetur (61), populum Israel nonnisi materialiter haereditatem aeternam concepisse. Pag. 39 forsitan addi potuisset desiderium illud gratiae haberi quidem in natura humana, sed solum supposita elevatione ad ordinem supernaturalem; pag. 94 voci « Buh » (Deus) opportune adiungeretur « Otec » (Pater).

Non dubitamus auctorem non solum scopum practicum, quem sibi praefixit plene obtenturum esse, sed putamus brevem, at pulchram eius dissertationem etiam ad scientiam theologicam promovendam conferre et a theologis non sine utilitate lectum iri. TH. SPACIL S. I.

DR. EDUARD WEIGL, UNIVERSITAETSPROFESSOR UND DIREKTOR DES GEORGIANUMS. — **Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373-429).** (« Münch. Stud. zur hist. Theol. » Heft 4). — München, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, VIII-216 pag. Mk. 4,50.

Errores christologicos iam diu antequam Nestorius et Eutyches acres controversias in Ecclesia excitaverunt, ortos esse et a Patribus saec. 4, licet praecipue vires intenderent ad Arianorum haeresin confutandam, fuisse impugnatos, in historia dogmatum est factum notissimum. Haeresiarchae, conciliis Ephesino et Chalcedonensi damnati, suos habebant praedecessores eorumque doctrinam erroneam novo quidem modo et magis systematice proposuerunt, quin forte aliquid novi quoad substantiam attulerint. Et Patres quoque Ecclesiae, qui veritatem catholicam ab haereticorum impetu vindicabant, principiis illorum, qui eos antecesserant, innitebantur.

Monographiae cum de erroribus christologicis tum de doctrina PP. qui eos refellerunt, nostra aetate non defuerunt. Id quod desiderabatur erat conspectus, quo concinne quidem sed pro amplitudine argumenti etiam sat fuse controversiarum illarum origo et decursus describerentur. Dr. Weigl merito tribuendum est, quod hanc lacunam egregie complevit. Postquam opere suo *Untersuchungen zur Christologie des h. Athanasius* antiquiorem Christologiam alexandrinam, praecipue Athanasianam exposuit, novo hoc volumine alexandrinam christologiam a morte S. Athanasii usque ad exortum Nestorianismum pertractat. Id tamen observat vix potuisse fieri, quin Christologiam eorum quoque, qui non ex schola alexandrina erant profecti, respiceret. Merito quidem: nam errores, contra quos S. Cyrillo alexandrino pugnandum erat, alibi exorti sunt et vix admitti potest, scripta PP. orthodoxorum, qui alexandrini non erant, nullatenus saltem indirecte in opera S. Doctoris alexandrini influxum exercuisse.

Quare prima parte Christologiam extra scholam alexandrinam considerat: Arianismum, Apollinarismum, sententiam Antiochenorum tam rigidiorum quam moderatorum, doctrinam Cappadocum, auctoris ll. IV et V contra Eunomium, et symbola Antiochena. Gratum fecisset haud dubio pluribus lectoribus, si rationes indicasset, cur ll. IV et V c. Eunomium, secus ac Funk aliique opinantur, Didymo Alexandrino absolute abiudicandi sunt. Altera parte de Christologia S. Cyrilli Alexandrini eiusque scriptis ante Nestorianismum exortum agit. Qui existimant S. Cyrillum ab anno 429 suam sententiam in re christologica mutasse, lecta

diligenti inquisitione Dr. Weigl, facile concedent, hanc opinionem solido fundamento omnino destitui. Profecto Alexandrinus, cum in prioribus operibus totus in eo sit, ut Arianorum errorem trinitarium refellat, magis superficialiter, si ita loqui fas est, Christologiam attingit, quod tamen non impedit, quominus eius doctrina de Verbo Incarnato substantialiter eadem sit, quam postea contra Nestorium magis data opera et profundius declaravit.

Haec elucubratio iisdem dotibus eminet, quibus priores *Die Heilslehre des h. Cyrillus von Alexandriën* et *Untersuchungen zur Christologie des h. Athanasius* distinguuntur. Doctrinam aetatis illius quam accuratissime ex ipsis fontibus exprimere conatur; apta distinctio et dispositio conspectum facilem reddit; in diiudicandis sententiis obiectivitatem quam maxime observat; totus liber talis est ut exigentiae scientiarum historiae dogmatum et patristicae plene satisfaciat.

Non tamen in omnibus sententiae cl. auctoris consentire possum. Miror quod *epistolae ad Caesarium monachum* genuinitatem tamquam extra omne dubium positam videtur admittere, cum multi tamen indicent, eam a S. Ioanne Chrysostomo non esse scriptam neque desint argumenta intrinseca, quae eorum sententiae suffragentur. Quae de doctrina christologica utriusque Gregorii, Nazianzeni et Nysseni, affirmat, mihi non plene probantur. Quodsi tantummodo contenderet, eorum terminologiam esse valde imperfectam et vagam indeque nonnunquam enasci locutiones, quae per se spectatae ambiguae sunt et erroneo conceptui ansam praebere possunt, nihil haberem quod contradicerem. Ne Cyrillus quidem Alexandrinus ab hoc defectu liberatur. Sed Cappadoces quasi ancipites haesisse inter Antiochenos et Apollinaristas vel potius aliquando unionem moralem inter personam Verbi et humanitatem assumptam, aliquando veram naturarum mixtionem docuisse, persuadere mihi non possum. Testimonia pro unitate personae in Christo et reali duarum naturarum distinctione adeo clara sunt, ut quae obscurius hinc inde sunt dicta, merito ad eorum normam explicanda sint. Negat Nyssenus, humanitatem et divinitatem in Christo τῇ φύσει uniri. Negatne igitur physicam unionem? Puto eum potius negare unionem secundum naturam, qualem docebant Apollinaristae, cum perhiberent Verbum fere tamquam formam substantialem cum humanitate unam naturam constituere. Quamvis sententia S. Gregorii Nysseni de humanitate Christi post resurrectionem, quae Origenismum nimis sapit, iam sustineri non possit, dubito tamen an cum cl. Weigl simpliciter sit affirmandum: « Man wird am besten mit Seeberg annehmen, Gregor habe ähnlich wie Origenes geglaubt, dass im Prinzip durch die Menschwerdung eine Verwandlung

der menschlichen Natur eingetreten sei. Sie kommt aber äusserlich wenigstens erst nach der Auferstehung zum Abschluss ». De quanam mutatione agitur? Dicuntne Origenes et Nyssenus naturam humanam post resurrectionem vel ascensionem vere in divinitatem transiisse? Id mihi improbabile omnino videtur, etiamsi quis admittat iuxta hos auctores mutationem humanitatis Christi non esse mere accidentalem, sicut Petavius S. Gregorii verba explicat. Sed quaerendum est, an id quod apud nos est mutatio substantialis, ab Origene et Gregorio Nysseno ut talis consideraretur.

Haec tamen non ita velim intellecta, ac si valori operis Dr. Weigl inde quidquam detraheretur. Non minimum eius meritum est, quod quaestiones, ab ipso tractatas, non solum egregie dilucidet, sed ad earum studium alios quoque excitat. I. F. DE GROOT S. I.

LOUIS MICHEL ET FERDINAND CAVALLERA. — **Lettres spirituelles du P. Jean Joseph Surin,** édition critique, t. I (1630-1639) (Bibliothèque de la Rev. d'Asc. et de Myst., I). — Toulouse, « Rev. d'Asc. et de Myst. », 1926, in-8°, L-336 pag. Fr. 20.

Tanquam prodigium factus sum multis, c'est le texte placé par le graveur du XVIIe siècle au bas du portrait de Surin reproduit en tête de ce volume: discuté pendant sa vie, discuté après sa mort, Surin l'est encore, et âprement. Pour les uns, même s'il paraît quelquefois inquiétant, il reste un écrivain spirituel de premier ordre, suggestif, prenant, irrésistible par sa force passionnée; pour les autres, même s'il a parfois de beaux éclairs, il reste un guide peu sûr, dont l'œuvre entière est suspecte en raison des traces qu'on y trouve partout de tares psychologiques, qui ont eu leur manifestation aiguë dans la crise de folie qui l'arrêta vingt ans, mais qui l'ont accompagné toute sa vie. Personne toutefois ne peut mettre sérieusement en doute ni sa très réelle vertu, ni son très grand talent d'écrivain. Après les éloges que lui a donnés Bossuet en pleine querelle du quiétisme, après l'enthousiasme soulevé par ses écrits chez des directeurs d'âmes aux tendances les plus diverses, Surin ne peut pas être négligé purement et simplement.

Une édition critique de sa correspondance ne peut donc être que bienvenue auprès de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des doctrines spirituelles ou qui désirent pouvoir se faire une opinion motivée sur la spiritualité et la personne du célèbre jésuite; mais je

crois que beaucoup d'autres seront puissamment intéressés par ces lettres au style tendu, tourmenté, à travers lesquelles l'âme se livre tout entière, et qui nous traînent comme par force aux plus hauts sommets de l'abnégation chrétienne.

Pour mesurer ce que cette édition nous apporte de nouveau, il ne suffit pas de constater que, sur les 126 lettres de ce premier volume, 93 sont complètement inédites, sans parler des documents inédits eux aussi qui s'y ajoutent; il faut surtout, comme le fait le P. Cavallera pour la lettre 75, la seule dont l'autographe ait été conservé, mettre en regard le texte authentique et celui qui seul avait été imprimé jusqu'ici: le fond de la pensée est respecté, mais l'expression en est profondément changée, elle devient plus correcte, mais singulièrement moins forte. Or si nous n'avons plus qu'un seul autographe, il reste plusieurs manuscrits qui donnent pour un très grand nombre de lettres un texte non retouché: si donc pour certaines lettres il faut se contenter d'un texte défectueux, le seul conservé, pour beaucoup il a été possible d'avoir un texte très satisfaisant et qui ne doit être séparé de l'original que par des variantes insignifiantes.

Le travail considérable de préparation de cette édition avait été entrepris par un fervent admirateur de Surin, le P. Louis Michel, mort missionnaire à Madagascar: il avait réuni les copies des principaux manuscrits et bien déterminé leur valeur relative; au P. Cavallera revient l'établissement critique du texte à l'aide de ces matériaux et de quelques autres qu'il a pu y ajouter; c'est lui aussi qui par de minutieuses comparaisons est arrivé à pouvoir dater le plus grand nombre des lettres, au moins de façon approximative, en sorte qu'au lieu de les avoir classées simplement selon les catégories de correspondants, nous les avons ici dans leur ordre chronologique, chose particulièrement importante dans une vie comme celle de Surin, coupée en deux par près de vingt ans de silence et d'impuissance totale.

Le présent volume nous donne lettres et documents relatifs à la première période de cette existence tourmentée, période qui comprend, avec les premiers travaux apostoliques de Surin, son double séjour à Loudun comme exorciste de Jeanne des Anges et de ses religieuses, et le début de la maladie jusqu'au moment où il fut réduit à ne plus pouvoir écrire (1638 ou 39). Pour l'étude de cette crise, l'édition actuelle, non seulement donne un texte meilleur de lettres déjà connues comme celle du 3 mai 1635 au P. d'Attichy (n. 30, pag. 126), mais elle publie pour la première fois une série de dix-sept lettres à une

religieuse anonyme, datant de 1636 et des années suivantes, qui complètent beaucoup les documents jusqu'ici connus.

L'introduction, très soignée, étudie l'histoire de cette correspondance et les manuscrits qui nous l'ont conservée, les uns dans son texte original, les autres dans un texte déjà retouché fortement en vue d'une publication comme celle qui fut faite en 1695-1700 par le P. Champion. Les *Appendices*, avec des notes, précieuses par leur précision, sur la vie de Surin et sur les correspondants auxquels sont adressées les lettres de ce volume, contiennent (pag. 281-285 et pag. 291-305) d'importants extraits de la correspondance si sage du P. Général Mutius Vitelleschi avec la Province d'Aquitaine, soit au sujet des exorcismes de Loudun, soit au sujet des attaques dont était l'objet la spiritualité de Surin de la part de certains de ses confrères; le mémoire du P. Champeils en particulier, malgré son ton passionné et ce que nous savons de son auteur, qui en diminue beaucoup l'autorité, est intéressant à connaître, car il nous livre au vif, et en les exagérant encore, les griefs formulés alors contre le groupe des disciples du P. Lallemant, griefs que la maladie de Surin comme l'aventure de Labadie, permettaient à ce moment d'exploiter largement.

Ces quelques remarques suffiront à donner une idée de l'intérêt présenté par ce volume: souhaitons que son succès stimule le P. Cavallera à nous donner le plus vite possible la suite de cette édition de tous points remarquable. JOSEPH DE GUIBERT, S. I.

R. P. PIETRO ALBERS S. I. — **Manuale di storia ecclesiastica.** Versione del P. SOSTEGNO M. BERARDO O. S. M. — Torino, Marietti, 1924, 2 vol. in-8°, VIII-453; 663 pag. L. 32.

Non dobbiamo qui giudicare il *Manuale* del P. Albers che da molto tempo è stato l'oggetto di tante recensioni. L'Autore è generalmente molto stimato per la sua scienza e la prudenza dei suoi giudizi. Ha consultato insieme alla grande Storia della Chiesa del Card. Hergenröther i manuali tedeschi di Marx, Knöpfler e Funk e in una materia così vasta ha saputo introdurre una buona divisione. Se gli si può fare la critica che talvolta espone certe questioni in un modo un po' vago, si deve pure riconoscere che evidentemente sta al corrente della scienza odierna.

Anzi di questa versione si può dire che essa è una nuova edizione. Non soltanto è stata fatta col consenso dell'Autore ma egli l'ha riveduta e corretta in diversi punti e ha voluto mettere al corrente la bibliografia.

Il R. P. Sostegno M. Berardo O. S. M. ha dunque fatto opera utilissima rendendo accessibile agli studenti di teologia italiani il *Manuale* del P. Albers e v'è giusto motivo da credere che tutti gliene saranno riconoscenti. R. D. M.

GIOVANNI SORANZO. — **La Lega italica. (1454-1455).** — Milano, « Vita e Pensiero », s. a., in-8°, 213 pag.

Collegando insieme e brevemente commentando i molti documenti, che con paziente ricerca ha rintracciato in polverosi archivi, l'egregio Autore espone le varie fasi e le innumerevoli trattative di una Lega italica, che si volle fare dai principali potentati d'Italia, per opporsi alle invasioni ed all'intervento degli stranieri nelle cose nostre. E dimostra come quella Lega, benchè ritardata e affievolita dalle immancabili gare di ambizione e di sospetti vicendevoli, pure giovò non poco agli Italiani, che si sentirono fra loro fratelli, e figli tutti di una madre gloriosa e grande; perchè riconobbero come supremo arbitro il Romano Pontefice. Quindi l'A. conclude che la Società delle Nazioni allora avrà l'efficacia di ricondurre la pace in Europa, quando avrà riconosciuto di fatto quella suprema forza morale del Papa.

A. Basile S. I.

Can. PIO PASCHINI. — **Pier Paolo Vergerio il giovane e la sua apostasia.** *Un episodio delle lotte religiose nel cinquecento.* — Roma, Scuola Tip. Pio X, 1925, in-8°, 164 pag. L. 9,50.

Molto utile ed istruttivo ammaestramento si contiene in questo opuscolo, nel quale con la ben nota diligenza ed acume il ch. Autore sui documenti originali espone la crisi di coscienza del Vergerio, Vescovo di Capodistria. Questi dopo aver goduto la protezione e la fiducia della Santa Sede, fino ad essere nominato ed inviato Nunzio Pontificio presso Ferdinando d'Austria Re dei Romani: non per convinzione religiosa, ma per sfrenata ambizione non pienamente appagata, giunse a poco a poco a rinnegare la fede cattolica e ad intrupparsi fra i protestanti più audaci. A. Basile S. I.

Analecta Ordinis Praedicatorum Andreae Card. Fruehwirth numerum honoris anni 33[1] fasciculum 4[m] dedicant. — Romae, 1925, in-8°, 210 pag.

Cum Generale Ordinis Magisterium gereret Emus Vir Andreas Card. Frühwirth (1891-1904), ad dandam fratribus notitiam de prae-

cipuis Ordinis actis et factis tum recentioribus, tum antiquioribus, voluit editionem periodici, quod « Analecta Ordinis Praedicatorum » vocavit, quodque per 34 annos editum est « non sine magno fratrum utilitate, cum et historicae commentationes saepius maximi ponderis ibi fuerint in lucem prolatae ».

Mense autem augusto 1925 Emus Vir octogesimum aetatis annum feliciter complebat; hac nactus occasione Analectorum Moderator fasciculum honoris voluit illi dedicare; in quo plura et utilia studia continentur; nobis vero satis est indicare:

1. elogium sancti ac docti P. Petri de Soto, qui confessor Caroli V imperatoris Societatem Iesu tunc nascentis eiusque Fundatorem singulari benevolentia prosecutus est; et amicus fidelis, consiliarius et defensor S. Doctoris Petri Canisii usque ad mortem exstitit;

2. brevem historicum conspectum « Collegii D. Thomae » in Urbe, quod apud templum Minervianum extructum per nonnulla saecula nobilis ingeniorum palaestra fuit, ac genuinae D. Thomae doctrinae propugnaculum.

A. Basile S. I.

A. FEDER S. I. — **Lehrbuch der geschichtlichen Methode.** 3e Aufl. — Regensburg, Kösel u. Pustet, 1924, in-8°, xv-372 pag.

Ce manuel s'adresse à tous les hommes cultivés qui désirent trouver, sous un format maniable, une exposition de la méthode historique, à la fois claire, suffisamment complète et conforme aux conceptions chrétiennes. On peut dire qu'il a atteint son but puisque nous avons entre les mains la troisième édition, alors que la première avait paru en 1921. En trois années il dut d'ailleurs se développer et l'auteur signale avec soin dans sa préface de 1924 les endroits ajoutés et remaniés.

L'ouvrage dont le R. P. se reconnaît surtout tributaire est le précieux *Lehrbuch der historischen Methode* de Bernheim. Mais ce dernier manuel étant fort gros, n'ayant pas été composé par un catholique, et sa dernière édition datant de 1896, une place restait ouverte pour le travail du P. Feder. Je me permettrai d'ajouter que Bernheim est souvent difficile à comprendre, au moins pour un lecteur non-allemand. Le R. P., lui, attribue avec raison une grande importance aux « klare Begriffsbestimmungen der behandelten Materien ». Enfin, une simple comparaison des tables des matières manifeste déjà bien des différences dans les exposés de ces deux auteurs.

La lecture de la nouvelle édition a encore confirmé mon impression de jadis. Ce traité est excellent. Les historiens et les théologiens

ne manqueront pas de l'étudier. Ces derniers, qui si fréquemment doivent recourir à l'histoire, ont besoin eux aussi d'une connaissance sérieuse de la science critique.

Les remarques suivantes rendront peut-être quelque service à l'auteur. En tout cas, elles ont été écrites pour l'aider dans son œuvre bienfaisante.

Le nombre de livres et d'articles cités par le R. P. est vraiment considérable. Après les auteurs allemands viennent immédiatement sous ce rapport les auteurs français ou écrivant dans cette langue. Cependant bien des lecteurs appartenant à des pays non-germaniques regretteront certaines omissions. En voici quelques unes : P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science.* Paris, 1894 ; L. Bréhier et G. Desdevizes du Dézert, *Le travail historique.* Paris, 1914 (« Science et Religion ») ; M. R. James, *The wanderings and homes of manuscripts.* Londres, 1919 (« Society for promoting christian Knowledge ») ; A. Van Gennep, *La formation des légendes.* Paris, 1910 ; F. Van Langenhove, *Comment naît un cycle de légendes.* Paris, 1917 ; L. Halphen, *L'Histoire en France depuis cent ans.* Paris, 1914. Ce sont là tous ouvrages classiques ou qui méritent de le devenir. Godefroid Kurth n'est pas mentionné. Il a cependant défendu avec vigueur dans sa brochure : *Qu'est-ce que le moyen-âge,* s. d. (« Science et Religion ») le point de vue du P. Feder (pag. 15) ; et il a donné dans ses *Origines de la civilisation moderne* une synthèse chrétienne qui méritait d'être rappelée (pag. 325). Pour plusieurs livres ou articles cités, il semble que l'auteur les ait lus avec moins d'attention ; ils auraient pu lui fournir en effet beaucoup d'idées remarquables ou des exposés plus objectifs et pleins d'intérêt. Citons par exemple A.-D. Xenopol, *La théorie de l'histoire.* Paris, 1908 ; H. Berr, *La synthèse en histoire.* Paris, 1911 ; L. Havet, *Manuel de critique verbale.* Paris, 1911 ; Ch. V. Langlois, *Manuel de bibliographie historique*, 2 vols. Paris, 1901-1904. Le second tome du dernier de ces ouvrages est consacré aux *Etudes historiques depuis la Renaissance.* Sans doute doit-il être complété notamment par la belle étude de M. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie.* Munich, 1911 ; mais je regrette que le P. Feder ne s'en soit pas inspiré davantage pour les pages 69-82 de son livre, celles-ci eussent gagné en clarté et en intérêt ; des noms de premier ordre, comme celui de Mabillon, ne seraient pas perdus parmi tant d'autres ; la part de certains pays et de certaines institutions dans la formation de la méthode historique leur serait plus justement assignée.

En second lieu ce manuel me semble abuser des subdivisions. Qu'on voie par exemple le tableau des différentes espèces de sources historiques! Il occupe une page et demi en petit texte! (pag. 103-105). L'auteur ne nomme pas la division en sources littéraires, diplomatiques ou d'archives et monumentales. Elle a ses inconvénients comme toutes les autres. Mais elle est commode et correspond aux catégories de dépôts: bibliothèques, archives et musées. Enfin elle est fort usitée, et, à ce titre seul, mériterait une mention.

Parlant de la certitude historique, le P. Feder distingue la certitude historique métaphysique, physique et morale. Pour la première, voici un de ses exemples: « Die beiden Berichte A und B zeigen eine auffallende Uebereinstimmung. Somit stammt entweder A von B oder B von A oder beide stammen von einer gemeinsamen dritten Quelle ab »; pour la seconde: « Gewisse Krankheiten und gewisse äussere Natureinflüsse führen den Tod herbei (pag. 33) ». C'est fort vrai. Mais ces certitudes-là n'ont rien de spécifiquement historique. Elles sont simplement métaphysique et physique. A moins que je n'aie fort mal compris, le P. Feder me parait déplacer la question. Il ne s'agit pas de savoir si l'historien, dans sa manière de procéder, suppose nécessairement l'existence de certains principes métaphysiques, comme le principe de contradiction, mais de déterminer la certitude d'un fait concret et singulier, par exemple le fait de la copie de A par B, ou de la mort de tel personnage à la suite de telle maladie. Or ces faits seront-ils jamais certains d'une certitude métaphysique ou physique? Et si l'on emploie ce dernier terme comme le P. Pinard, il faut au moins s'en expliquer.

En effet, pour déterminer le caractère de la certitude historique avec plus d'exactitude ou, en tous les cas, de netteté, le P. Feder eût pu utiliser par exemple les articles qu'il cite du P. Pinard et du P. Kremer, parus dans la Revue néo-scholastique de Louvain.

Suivant une suggestion du Pr. Dr. Van der Heijden, le R. P. a bien fait de diviser les sciences auxiliaires de l'histoire en sciences auxiliaires matérielles et instrumentales. Parmi ces dernières se trouve en particulier la Diplomatique. Je m'étonne que l'auteur en parle si peu, même à propos de la critique d'authenticité, alors qu'il consacre une douzaine de pages à la paléographie. Parmi les sciences auxiliaires matérielles, à propos par exemple de la géographie, il eût fallu nommer la toponymie. Et ici encore God. Kurth, auteur de *La frontière linguistique en Belgique et dans le Nord de la France*, se fût trouvé à sa place, comme Longnon, à côte de Arnold et de Cramer (pag. 88).

Ne serait-il pas nécessaire de mettre en relief (pag. 122-130) que l'intention de tromper sur l'origine de la source (nom de l'auteur, etc.) est requise pour qu'il y ait, en histoire, un faux proprement dit.

L'impression du livre est très soignée. Les épreuves ont été revues de près. Je signalerai une faute, pag. 79, répétée à la table des noms propres (pag. 362): *Daunon*, au lieu de Daunou.

Puisse ce traité se répandre partout, être lu et médité par tous ceux qui doivent s'intéresser à l'histoire, c'est-à-dire par tous les hommes cultivés. E. DE MOREAU S. I.

DR. ARTUR BUCHENAU. — **Kants Lehre vom kategorischen Imperativ**[2]. — Leipzig, Felix Meiner, 1923, vol. in-12°, pag. x-125.

Con quest'opuscolo l'A., come dichiara egli stesso, adattandosi alla capacità d'uno studente di liceo o scuole affini, intende solo preparare il lettore all'intelligenza dei problemi fondamentali dell'Etica Kantiana. A tal fine ne espone successivamente, in paragrafi abbastanza brevi, le linee principali, spiegando, ove occorra, il senso Kantiano di molti termini filosofici. L'A. mantiene le parti di un fedele espositore, e, generalmente almeno, merita lode per la chiarezza e brevità dello stile; cosa necessaria, specialmente per far intendere Kant, e molto più se deve farsi intendere ad ingegni non ancora maturi. — Solo ci dispiace il soverchio entusiasmo dell'A. per Kant e la sua morale, che vale a dire morale senza Dio, giacchè se ne pretende fondare la forza obbligativa, prescindendo dall'autorità del comando divino; se ne pretende assegnare la norma ultima, prescindendo affatto dal fine ultimo, che Iddio stesso sapientemente ha imposto all'uomo, e che è lo stesso Dio; e si pretende determinarne tutti i doveri, escludendo quelli del culto divino; e della stessa esistenza di Dio se ne fa non già una verità certa, ma un semplice postulato a comodo della vita pratica. Sotto questo riguardo, noi giudichiamo l'opuscolo non troppo raccomandabile a chicchessia, e molto meno ai giovani. Ma se vogliamo prescindere da questo, l'operetta potrebbe essere utile a chi vuole avere un'idea chiara e abbastanza completa della dottrina morale di Kant, senza bisogno di rompersi il capo nel voler leggere il testo stesso Kantiano, che, com'è noto, di chiarezza non abbonda. — L'A. però potrebbe togliere, senza danno dell'opera, parecchie ripetizioni, come p. e. al cap. 2, n. 9, dove si torna a parlare della volontà pura; e al cap. 3, dove si parla della libertà trascendentale. Così ancora si desidererebbe maggior chiarezza quando si parla del-

l'« idea » secondo Kant (cap. 3, C, n. 1) e della libertà come idea (cap. 3, C, n. 9). Infine noteremmo che, confrontando il n. 7 col n. 8 del cap. 3, C, non si comprende se insomma in pratica abbiamo o no libertà. Ma pur troppo l'oscurità proviene da Kant stesso!

L. Giammusso S. I.

Prof. G. CELI. — **Nuovi Elementi di Filosofia ad uso specialmente dei Licei.** I. *Psicologia* con una *Introduzione allo studio delle scienze filosofiche.* 3ª ediz. rinnovata. — Torino, Paravia, 1924, in-8°, xix-252 pag. L. 12.

Segno del pregio di questo testo è che, quantunque non sia nè imposto, nè raccomandato dalle pubbliche autorità scolastiche, ha in pochi anni raggiunto la terza edizione. E crediamo che questo favore sia giustamente meritato; in modo che se il Corso del prof. Celi fosse più conosciuto e studiato nelle scuole cattoliche, le edizioni si susseguirebbero con maggior frequenza. Perchè questo è un corso che può dirsi cattolico; non nel senso che sia un manuale di religione, che ciò non risponderebbe al suo scopo; ma nel senso che il ragionamento filosofico che in esso si adopra, tiene conto della fede cattolica, la quale illumina molti problemi filosofici e mette in guardia per non accettare a chiusi occhi alcune teorie e sistemi pericolosi, che giudicati poi con un retto raziocinio si mostrano anche falsi al puro lume della ragione.

E sia pur data lode al prof. Celi che, quantunque il suo libro sia destinato come testo a preparare i giovani ai pubblici esami, nei quali della filosofia scolastica non suole tenersi conto, egli ne ha fatto più volte menzione ricordandone pure i grandi Maestri, come a pag. 9, 21. Ha saputo invece opporsi alla corrente troppo in voga dell'idealismo, che anzi sa confutarlo come a pag. 184 dove, nella questione dell'origine delle idee, rigetta le conclusioni del prof. Gentile. Ed egli può farlo con competenza perchè mostra nel suo libro di avere una conoscenza vasta ed esatta dei sistemi e degli autori anche più recenti e delle loro opere filosofiche. Come manuale scolastico poi si raccomanda per la sua ammirabile chiarezza ed ordine rigoroso. X. B.

Dr. FERDINAND WEINHANDL. — **Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit.** — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, vii-197 S.

Der Verfasser bestimmt « Logik im allgemeinsten und weitesten Sinn vorläufig als die Wissenschaft, die jene Fragen zu lösen trach-

tet, die sich aus der Grundtatsache von Wahrheit und Irrtum überhaupt ergeben » (3). In dieser fleissigen Untersuchung wird nun besonders das Verhältnis der beiden Begriffe '*Wahrheit*' und '*Richtigkeit*' des Urteils behandelt. Nach der kritischen Darstellung und Beurteilung der wichtigsten modernen Lösungsversuche (24-72) wird Richtigkeit als Normgemässheit bestimmt, also als eine Beziehung (76), näher als « *Zuordnungsbeziehung* ». Trotz der folgenden sorgfältigen Analysen und vielfachen Einteilung in eindeutige, ein-eindeutige, koeindeutige Zuordnungsbeziehung ist es wohl schwer, das besondere und eigentümliche der Richtigkeitsbeziehung aus dem Gebotenen herauszuschälen. Umso schwerer wird es dann dem Verfasser, den eigentlichen Unterschied zwischen Wahrheit und Richtigkeit zu bestimmen. Dafür hat er sich durch die Ablehnung der alten Definition der Wahrheit als Uebereinstimmung den Weg leider versperrt. So einfach wie es da (138) geschieht, lässt diese bewährte und einzig mögliche Wahrheitsdefinition auch durch eine kurze Berufung auf Avenarius sich nicht abtun. Wie übrigens vorher (113-115) für die Urteilsrichtigkeit als Normgemässheit eine objektive, von der Beurteilung unabhängige Norm verlangt wird, so wird im folgenden wieder doch « der Uebereinstimmungstheorie der Wahrheit » in mehrfacher Weise zugestimmt. Vielleicht liesse sich also die Auffassung des Verfassers in einer richtigen Weise aufklären und erläutern.

Ein anderer Grund dafür, dass die Ausführungen des Verfassers über das Verhältnis der Richtigkeit und Wahrheit nicht zur völlig befriedigenden Klarheit gelangen, scheint in der Behandlung des Begriffes « *Urteil* » zu liegen. In all den sorgfältigen Analysen scheint der Verfasser *zu sehr bloss* die Beziehungen zu beachten, die sich im Urteilsausdruck, dem Satz, zwischen dessen Elementen finden und in etwa die zwischen dem Satz als dem sprachlichen Ausdruck eines Sachverhaltes und diesem Sachverhalt selbst. Wenn das Urteil mehr als Betätigung der Erkenntnisfähigkeit, als Verstandesakt, betrachtet würde, dürften sich die beiden Beziehungen Wahrheit und Richtigkeit klarer herausstellen. Wenn der Verfasser in seinen weiteren Bemühungen darauf eingeht, braucht er dabei auch keine « Verwechslung der Logik mit anderer Wissenschaft », etwa der Psychologie zu befürchten. F.

Dr. FERDINAND WEINHANDL. — **Die Methode der Gestaltanalyse.** — Leipzig, Meiner, 1923, in-8°, 23 S.

Die Arbeit will « ein einheitliches Verfahren entwickeln, das die systematische und in jedem ihrer Schritte stets kontrollierbare Erfassung und Beurteilung einzelner oder zusammenhängender Gedanken ermöglicht » (3). Jeder Gedanke ist gegliederte Vieleinheit mehrerer Elemente, « Sinngestalt ». In Anlehnung an Gedanken älterer Gestaltpsychologen (wie Ehrenfels, Meinong, u. a.) wird gezeigt, wie die « Gestalt » des Gedankens, seine Gesammtstruktur und die seiner gegliederten Einzelteile erfasst, selbst graphisch-symbolisch dargestellt, und so erst der Gedanke adäquat verstanden und immanent richtig gewürdigt werden könne. Ueber W.'s Prinzipien der kritischen Beurteilung des Wahrheitswertes so erfasster Gedanken vgl. sein « Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit ». A. Willwoll S. I.

HANS EIBL. — **Augustin und die Patristik** (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, 10-11). — München, Reinhardt, 1923, in-12°, 462 pag. Mk. 5,50.

Le livre publié par M. Eibl appartient à l'histoire de la philosophie en 40 volumes qui a commencé de paraître sous la direction de M. Gustave Kafka. Il compte pour deux volumes dans la collection. En réalité, 80 pages seulement sont consacrées à saint Augustin. L'ouvrage a pour but de présenter l'évolution de la pensée philosophique chrétienne depuis l'apparition du Christ jusqu'au huitième siècle, c'est-à-dire jusqu'aux premières lueurs de la scolastique. Saint Paul, les apologistes, la gnose, les premiers docteurs, les luttes autour du dogme de la Trinité, saint Augustin, les néoplatoniciens du Vème siècle, Boèce, saint Jean Damascène, sont étudiés en des chapitres très denses. L'auteur s'efforce d'être objectif et de livrer un texte qui puisse servir à tous par les renseignements positifs qu'il accumule, et qui se laisse interpréter selon les opinions philosophiques et religieuses du lecteur. Néanmoins, la conception rationaliste est manifeste en bien des endroits. Tel quel, ce volume pourra aider les travailleurs, en leur présentant, en peu de pages, un grand nombre de données patrologiques. L'auteur indique d'ailleurs avec soin ses références, de sorte qu'il est aisé de contrôler ses jugements. Mais qu'il eût bien mieux fait de mettre les notes au bas des pages, au lieu de les renvoyer, en une masse confuse, à la fin du volume! C. Boyer S. I.

BERNARD ROLAND-GOSSELIN, professeur à l'Institut catholique. — **La morale de saint Augustin** (« Etudes philosophiques »). — Paris, Rivière, 1925, in-12°, 250 pag. Fr. 7.

M. Roland-Gosselin s'est proposé d'exposer les principes fondamentaux de la doctrine morale du docteur d'Hippone. Il considère d'abord cette notion de loi éternelle à laquelle saint Augustin a donné un relief incomparable; puis il étudie les lois qui en dérivent, chacune à sa manière: loi naturelle, loi temporelle, loi de grâce. Peut-être plus d'un lecteur trouvera-t-il aujourd'hui un goût particulier à relire, à la suite d'un si bon guide, les considérations d'Augustin sur l'utilité politique et sociale des préceptes spécifiquement chrétiens d'humilité, d'indulgence, de sacrifice. Après un résumé très nourri des théories augustiniennes sur la volonté et la vertu, ces forces concrètes qui déterminent l'attitude des hommes par rapport à la loi, M. Roland-Gosselin étudie quelques problèmes particuliers de morale sociale: le mensonge, la guerre, le suicide, le mariage, la virginité, la propriété. Il s'occupe de ce dernier point avec plus d'ampleur. Il établit, à l'encontre de nombreux auteurs, qui vont de Wiclef jusqu'à Reuter, que saint Augustin n'a point enseigné le communisme, fût-il théocratique, et qu'il a regardé le droit de propriété comme un droit naturel. Le livre s'achève sur un portrait très attachant du caractère moral de saint Augustin, où l'on voit avec quelle loyauté et avec quelle perfection le grand évêque conformait sa propre vie à ses lumineux enseignements. M. Roland-Gosselin avive, par cet ouvrage, le désir d'entrer intimement dans la connaissance du saint docteur, et il remplit lui-même excellemment son rôle d'introducteur.

C. Boyer S. I.

FRANCISCUS P. SIEGFRIED, in Seminario S. Caroli Philadelphiense professor. — **Essentialia Philosophiae.** — Philadelphia, Dolphin Press, 1924, in-12°, xxx-342 pag. Doll. 1,80.

M. Siegfried s'est proposé d'aider les débutants dans leurs études scolastiques. Il a cru remarquer que deux obstacles se rencontrent d'ordinaire à l'entrée de la philosophie. L'un réside dans la difficulté de penser en latin: on en triomphe par l'habitude. L'autre vient de la complexité de la doctrine. Les manuels eux-mêmes contiennent beaucoup de choses. N'y aurait-il pas utilité à offrir aux commençants un résumé et comme une esquisse de ce qu'ils doivent s'assimiler? Cela ne doit pas suppléer le cours ou le livre de texte, mais bien plutôt

servir à s'y orienter. Tel est le rôle que veulent remplir ces « essentialia philosophiae », clairement présentés en un joli volume très portatif. C. Boyer S. I.

Mons. F. OLGIATI. — **The key to the study of St. Thomas,** translated by John S. Zybura. — St. Louis, Herder, 1925, in-12°, viii-176 pag. Doll. 1,25.

Le « Gregorianum » (1924, pag. 321) a parlé en son temps du beau livre de Mons. Olgiati, *L'anima di San Tommaso*. Il nous suffira donc de signaler cette traduction anglaise, dont Mons. Olgiati lui-même garantit la fidélité et admire l'élégance. Elle servira, comme l'espère M. Zybura, à entretenir dans les pays de langue anglaise l'intérêt qui s'y est éveillé pour la pensée thomiste. C. Boyer S. I.

PAUL JOÜON S. I. — **Ruth. Commentaire philologique et exégétique.** — Rome, Inst. Biblique Pontifical, 1924, in-8°, xi-99 pag.

R. P. Joüon, qui iam excellentem Grammaticam linguae hebraicae biblicae[1] typis edidit, voluit etiam quasi exemplar edere commentarii philologici textumque explicandum assumpsit librum Ruth. Huius enim 4 capitula occasionem praebent permultas quaestiones morphologicas, syntacticas et lexicales exponendi. Non alia sane de causa toties incipientibus praelegitur hic liber Ruth.

Cum igitur brevis esset textus plurimisque et maxime variis adnotationibus philologicis locum daret, A. de eo per omnia et singula particulatim commentarium scribere voluit; non quod etiam elementaria exponat — haec vel omittit, vel, paragrapho Grammaticae indicata, eis satis provisum esse putat, — verum quamlibet difficultatem quae de verborum forma, syntaxi vel sensu occurrit, studio et diligentia maxima, quali his in rebus uti solet, A., quantum necesse est, tractat.

Neque omittit, si quando fert occasio, criticam textualem exercere, at non vult ullam nisi ante meditatam correctionem proponere. Idque rectissime advertit, necesse prorsus esse ut qui textum emendare velit, primum linguam penitus ediscat, exemplum secutus virorum quales fuere Franc. Delitzsch, Dillmann et Driver; ne, si linguam non calleat, correctiones proponat — quod non raro evenisse dolendum est, — quibus appareat eum nescire quid grammatica ususve postulet.

[1] Vide « Gregorianum », V (1924), pag. 147-148.

In Introductione (pag. 1-23) A. de fine libri dicit et de eius veritate historica, de legislatione matrimoniali qualis hic apparet, de lingua et stylo, de tempore et scriptore, de loco quo liber in Canone legitur, tandem breves adiungit notationes de textu massoretico et versionibus.

Historicum esse librum Ruth A. probat, praesertim adversus eos qui dicunt scriptorem voluisse reclamare contra leges severas Esdrae et Nehemiae quae coniugium omne vetabant cum mulieribus alienigenis. Verus finis scriptoris fuit ut memoriam servaret virtutum quas exemplo suo docuerunt maiores regis David. Verba autem « peregrina », « Moabitis » quae de Ruth usurpantur, et dicuntur alludere ad leges odiosas, vel necessaria in contextu vel omnino ei consentanea sunt, dum aliis argumentis theoria reclamationis parum probabilis esse demonstratur.

Sed haec aliaque quamquam momenti sunt non levis, secundo loco habenda sunt cum iudicium fertur de commentario R. P. Joüon. Philologum agere voluit, philologum egit qualem omnes eum norunt; nostrum non est commendare eum cuius tot merita commendatio sunt omnium praestantissima. J. R.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

A. — GENERALIA.

II. Periodica.

Antonianum, Roma, Coll. S. Antonii de Urbe, via Merulana 124.
Bohoslovia, Leopoli, Kopernik 36.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Lercher L., Inst. Theologiae Dogm. Vol. II. De Deo Uno et Trino, Creante et Elevante; vol. III. De Verbo Incarnato, de Gratia Christi. Oeniponte, Rauch. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 311-314.

Lottini I., Divi Thomae Aquinatis O. Pr. Summa theologica in breviorem formam redacta usui Seminariorum aptata. Pars prima. Taurini, Marietti. — Cf. L. Ferretti: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 314-316.

Specht Th., Lehrbuch der Dogmatik. 3. verb. Aufl. hgb. von G. L. Bauer. Regensburg, Manz. — Cf. Th. Harapin: Antonianum 1 (1926) 117-118.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum. Theologia in Genere.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Alès A. d', Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du III[e] siècle. Paris, Beauchesne. — Cf. I. F. de Groot: Gregorianum 7 (1926) 130-132.

Alexander de Hales, Summa Theologica. Tom. I. Lib. I. Ad Claras Aquas, Coll. S. Bon. — Cf. F. Diekamp: Theol. Rev. 25 (1926) 81-85; F. Pelster: Gregorianum 7 (1926) 135-139; van de Woestyne: Antonianum 1 (1926) 114-116.

Augustinus A., De Civitate Dei contra paganos libri XXII. Edited with an introduction and appendices. London, Soc. Prom. Christ. Knowl. Cf. W. Willians: Theology 12 (1926) 42-49.

Bett H., Johannes Scotus Erigena: A study in Mediaeval philosophy. Cambridge, Univ. Pr. — Cf. W. K. L. C.: Theology 12 (1926) 239-240.

Bonwetsch G. N., Die Theologie des Irenäus. Gütersloh, Bertelsmann. — Cf. Lother: Theol. Literaturbl. 47 (1926) 97-99.

Castagnoli P., Gli scolastici del secolo XIII e del principio del XIV (rassegna): Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 281-309.

Draguet R., Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, Smeesters. — Cf. I. F. de Groot: Gregorianum 7 (1926) 132-134.

Driver G. R. and Hodgson L., Nestorius, the Bazar of Heracleides. New York 1925, Oxford Pr. xxx, 425 p.

Faggiotto A., I Catafrigi ed il IV. Vangelo: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 97-103.

Gager C. S., The relation between Science and Theology. Chicago 1926, the Open Court Publ. Co. 87 p.

Glover T. R., Paul of Tarsus. New York, Doran. — Cf. H. Willoughby: Journ. of Rel. 6 (1926) 98-99.

Judd A. F., The mysticism of St. Augustine: Theology 12 (1926) 11-20.

Jugie M., Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche. Paris 1925, Bonne Pr. 64 p.

Kittel R., The religion of the People of Israel. Transl. by C. Micklem. New York 1925, Macmillan 229 p.

Knox W. L., St. Paul and the Church of Jerusalem. Cambridge, Univ. Pr. — Cf. H. Willoughby: Journ. of Rel. 6 (1926) 99-101.

Lukman F. K., Zephyrinos, Kallistos, Hippolytos: Bog. Vest. 6 (1926) 169-196.

Olgiati F., The key to the study of St. Thomas. Transl. from the Italian by J. S. Zybura. St. Louis, Herder. — Cf. Eccl. Rev. 74 (1926) 207-209.

Olivi P. I., Quaestiones in secundum librum Sententiarum, quas primum ad fidem codd. mss. ed. B. Jansen. Vol. I. Quaestiones 1-48. Vol. II. Quaestiones 49-71. Ad Claras Aquas, Typ. Coll. S. Bon. — Cf. B. Geyer: Theol. Rev. 25 (1926) 57-58.

Pelster Fr., Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Scholastik 1 (1926) 50-84.

Pesch Chr., Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?: Scholastik 1 (1926) 11-49.

Pinard H., L'étude comparée des religions. T. II: Ses méthodes. Paris, Beauchesne. — Cf. P. J. Gannon: Studies 15 (1926) 166-168.

Rickaby J., St. Augustine's City of God. A View of the contents. London, Burns, Oates and W. — Cf. W. Williams: Theology 12 (1926) 44-49.

Schultes R., Introductio in historiam dogmatum. Paris, Lethielleux. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 295-297; B. Dörholt: Theol. Rev 25 (1926) 22-25.

Van de Woestyne Z., De indole Anselmiana Theodiceae S. Bonaventurae: Antonianum 1 (1926) 6-23. 180-204.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Dieckmann H., De Ecclesia. Vol. II. De Ecclesiae magisterio. Conspectus dogm. Friburgi, Herder. — Cf. P. Castagnoli: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 117-119.

Garrigou-Lagrange R., De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita [3]. Romae, Ferrari. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 310.

Schultes R., De Ecclesia Catholica Prael. Apologeticae. Paris 1925, Lethielleux: VIII, 776 p.

b. Quaestiones particulares.

Cordovani M., Il Rivelatore. Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero ». — Cf. M. Sales: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 297-301.

Edward K., Réligions Experience: Its nature and truth. Edinburgh 1926. F. and T. Clark 260 p.

Farges A., Mystical phenomena compared with their human and diabolical counterfaits. A treatise on mystical theology in aggrement with the principles of St. Theresa set forth by the Carmelite Congress at Madrid. Transl. from the 2nd French by S. P. Jacques. London 1926, Burns, Oates and W. 687 p.

Fridrichsen A., Le problème du miracle dans le christianisme primitif. Strasbourg 1925, Istra. 126 p.

Gerschenson M. O., The key to faith. New York 1925, Macmillan. 156 p.

Hashagen Fr., Christi Bekenntnis zum Alten Testament als zum Worte Gottes bindet jeden gläubigen Christen. Lütjenburg Kr. Plön, Selbstverl. des Bibelbundes. — Cf. Priegel: Theol. Literaturbl. 25 (1926) 142.

James E. O., Magic and Religion: Theology 12 (1926) 21-29.

Kuhaupt W., Die okkulten Erscheinungen und das Wunderbare an der Person Jesu. Braunschweig, Wollermann. — Cf. J. Rupprecht: Theol. Literaturbl. 47 (1926) 65-68.

Lohmeyer E., Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Leipzig 1925, Teubner. 86 p.

Macintosh D. C., The reasonableness of Christianity. New York 1925, Scribners XVIII, 293 p.

Needham J., Science, religion and reality. New York, Sheldon Pr. — Cf. A. E. Taylor: Theology 12 (1926) 49-58.

Orchard W. E., Fondations of faith. III. Ecclesiological. London 1926, Allen and Unwin. 200 p.

Sullivan J. Fr., The fundamentals of Catholic belief. New York 1925, Kennedy. 317 p.

Tennant F. R., Miracle and its philosophical presuppositions. Cambridge, Univ. Pr. — Cf. W. Williams: Theology 12 (1926) 32-33.

Tondelli L., Nuovi orizzonti dell'apologia di Gesù: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 81-89.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De Deo Uno.*

Bell W. C., Sharing in creation. New York 1925, Macmillan 227 p.

Bersani S., De voluntate Dei: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 193-209.

Bittremieux J., Ideae divinae de possibilibus: Ephem. theol. Lov. 3 (1926) 57-62.

Browne H., Darkness or light. London, Herder. — Cf. J. Howley : Studies 15 (1926) 168-169.

Lyttelton E., What we believe about God: Theology 12 (1926) 134-139.

Stufler I., Quaestiones controversae circa doctrinam D. Thomae de operatione Dei in creaturis: Ephem. theol. Lov. 3 (1926) 201-210.

2. *De Deo Trino.*

Heinisch P., Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Münster, Aschendorff. — Cf. A. Allgeier: Theol. Rev. 25 (1926) 13-14.

id., Das « Wort » in Alten Testament und im Alten Orient. Münster, Aschendorff. — Cf. A. Allgeier ibid.

Slipyj I., De principio spirationis in SS. Trinitate. Leopoli 1926, Bohoslovia. 120 p.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

Lamiroy H., De existentia angelorum custodum: Coll. Brug. 26 (1926) 61-64.
id., De elevatione et lapsu angelorum ibid. 26 (1926) 34-39.
Van Crombrugghe C., De lapsu angelorum: Coll. Gand. 13 (1926) 26-31.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Iannotta A. M., Theotocologia Catholica seu scientia de Virgine Maria Deiparente iuxta doctrinam S. Thomae Aq. methodo scholastica exposita. Ed. novissima. Isola del Liri 1925, Maioce et Pisani vi, 336 p.
Rade M., Glaubenslehre. Buch II, Christus. Gotha 1925. Klotz. vii, 179 p.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Bacon B., The Apostolic Message. New York 1925, The Century Co. vii 423 p.
Buysse P., Vers la foi catholique. II. Jésus devant la critique. Bruges, Beyaert. — Cf. H. Lamiroy: Coll. Brug. 26 (1926) 103.
Ferretti L., De Christo Deo et Homine pulchritudinis prototypo iuxta doctrinam D. Thomae: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 5-24.
Fischer, Wer ist der Ebed in den Perikopen Is. 42, 1-7; 49, 1-9[a], 50, 4-9; 52,13-53,12? Münster, Aschendorff. — Cf. J. Göttsberger: Theol. Rev. 25 (1926) 14-16.
Griffith G. O., St. Paul's life of Christ. New York 1925, Doran. viii, 288 p.
Guillaume A., The Servant Poems in the Deutero-Isaiah: Theology 12 (1926) 2-10. 63-72.
Headlam A. C., Jesus Christ in history and faith. Cambridge 1926, Harvard Univ. Pr. xviii, 231 p.
Klausner J., Jesus of Nazareth. Transl. by H. Danby. New York, Macmillan. — Cf. W. K. L. Clarke: Theology 12 (1926) 238-239; E. F. Scott: Journ. of Rel. 6 (1926) 91-95.
Smith D., Our Lord's earthly life. London 1926, Hodder. 516 p.
Temple W., Christ in his Church. London, Macmillan. — Cf. C. Beaufort Moss: Theology 12 (1926) 60.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Cooley W. F., The aim of Jesus Christ. New York 1925, Macmillan 227 p.

3. *De opere Christi.*

Cross G., Christian Salvation: A modern interpretation. Chicago, Univ. Pr. — Cf. W. Horton: Journ. of Rel. 6 (1926) 95-97.

Mc Donald A., The sacrifice of Calvary. I. Was Christ's sacrifice finished on Calvary? II. The sacrifice of Calvary operative in the mass: Eccl. Rev. 74 (1926) 403-407.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bover J. M., B. V. Maria, hominum co-redemptrix: Gregorianum 7 (1926) 109-110.

Storff H., The Immaculate Conception. San Francisco, St. Francis Pr. — Cf. P. J. Gannon: Studies 15 (1926) 170-171.

IX. De Gratia.

a. Tractatus integri.

Van der Meersch J., Tractatus de divina gratia[2]. Brugis, Beyaert. — Cf. R. B.: Gregorianum 7 (1926) 128-130.

b. Quaestiones particulares.

1. *De gratia sanctificante.*

Lemonnyer-Rivière, La justification: Dict. Théol. Cath. fasc. 67-68. col. 2042-2227. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 112-115.

Oman J., Grace and personality. New York 1925, Macmillan. 318 p.

2. *De gratia habituali.*

Künermann Fr., Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient. Paderborn, Schöningh. — Cf. M. Ludwig: Theol. Literaturbl. 47 (1926) 135-136.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. Quaestiones particulares.

1. *De fide.*

Hatch W. H. P., The idea of faith in christian literature from the death of Saint Paul to the close of the second century. Oxford 1926, Oxford Pr. 163 p.

Huerth F., De inculpabili defectione a fide: Gregorianum 7 (1926) 3-27.

Marín-Sola F., La evolución homogénea del dogma Católico. Madrid, Ciencia Tom. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 291-295.

Thomas A. E., The non-rational character of faith. London, Longmans. — Cf. E. J. Bicknell: Theology 12 (1926) 59.

2. *De actibus humanis.*

Huerth F., Die Bedeutung der seinshaften Gnadenerhebung für das Uebernatürlich-Sittliche: Scholastik 1 (1926) 105-108.

Landgraf A., Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Bamberg, Görresverlag. — Cf. M. de La Taille: Gregorianum 7 (1926) 28-43.

Noble D., La nature de la passion d'après Saint Thomas: Div. Thom. ser. III. 3 (1926) 55-76.

id., Les diverses passions: ibid. ser. III. 3 (1926) 259-278.

Ranwez E., Péché veniel et imperfection: Ephem. theol. Lov. 3 (1926) 177-200.

XI. De Sacramentis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Allevi L., I misteri antichi ed i Sacramenti: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 161-187.

2. *Eucharistia.*

Brinktrine J., Ad Hebr. XII, 10 — Se nel passo sia parola dell'Eucarestia: Scuola Catt. ser. VI. 7 (1926) 48-54.

Gray G. B., Sacrifice in the Old Testament. Its theory and practice. London 1926, Oxf. Pr. 450 p.

Knox W. L., Questions on the Eucharist: Theology 12 (1926) 197-207.

Kramp J., The liturgical sacrifice of the New Law. Authorized version by Leo Miller. — St. Louis 1926, Herder. 266 p.

La Taille M. de, The Eucharistic Sacrifice in the light of a recent document: Gregorianum 7 (1926) 97-109.

Mc Donald A., The immolation in the mass: Eccl. Rev. 74 (1926) 188-190.

id., The Council of Trent and the sacrifice of the mass: Eccl. Rev. 74 (1926) 342-351.

3. *Paenitentia.*

Paulus N., Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Paderborn, Schöningh. — Cf. A. Vermeersch: Gregorianum 7 (1926) 143-146.

4. *Extrema Unctio.*

Bord J. B., L'extrême onction d'après l'épître de Saint Jacques (V, 14. 15.) examinée dans la tradition. Bruges, Beyaert. — Cf. I. F. de Groot: Gregorianum 7 (1926) 134-135.

5. *Ordo.*

Tixeront J., L'ordre et les ordinations. Paris, Lecoffre. — Cf. P. Bohain: Gregorianum 7 (1926) 135.

XII. De Novissimis.

b. Quaestiones particulares.

Micklem M., Prophecy and Eschatology. London 1926, Allen and Unwin. 248 p.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

Sollemnis disputatio de theologia morali. — Commemorationis ducentesimi anni expleti a canonizatione S. Aloisii Gonzagae nostra Universitas initium fecit in Ædibus Vaticanis die 20 martii. Hac die coram SS. Pontifice in Aula Benedictionum D. Antonius Lanza, nostri Athenaei Auditor et Almi Collegii Capranicensis alumnus, theses de universa theologia morali, ex operibus S. Thomae depromptas, defendit. Cum ipse Sanctus iuventutis patronus, olim Collegii Romani alumnus de universa philosophia theses summa ingenii laude defenderit, nihil magis congruum visum est quam ut simili disputatione faustissimi eventus commemorationi daretur initium. Huic disputationi interfuerunt 18 Cardinales, Excmi Episcopi et Praelati plures, ex utroque clero viri multi praestantes et ex nostra Universitate theologiae Auditores cum Professorum Collegio.

Postquam ingressus est in Aulam SS. Pontifex, cantatur hymnus ad S. Aloisium, deinde R. P. Rector Universitatis brevi oratione exponit conventus huius rationes petitque apostolicam benedictionem.

Postea, D. Lanza dissertationem legit qua clare concinneque probat secundum S. Thomae sententiam non tantum commutativam iustitiam sed etiam quae dicuntur legalis et distributiva, esse veras species virtutis iustitiae.

Theses propositae numero erant 111 quas aggrediendas susceperant Rmus D. Baranzini, Rector Collegii SS. Ambrosii et Caroli, Rmus P. Hu-

gon, O. P., in Collegio Angelico Professor et Rmus P. Hieronymus a Parisiis, O. Min. Cap. Primus impugnavit thesim 20am: Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis in quantum a lege naturae derivatur (1. 2, q. 95, a. 2, c). Alter contra thesim 17: Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius (De Malo, q. 2, a. 5 ad 7um) argumentum sumpsit ex imperfectionibus. Ultimus thesim 46 aggressus est ex 1. 2, q. 88, a. 1, ad 1um descriptam, affirmantem peccatum veniale non esse contra legem... sed facere praeter legem. — Obicientium praecisa et gravia argumenta, vivacia et prompta responsa defendentis non siverunt unquam ut audientium attentio segnior fieret.

Cum vero disputationi finis esset impositus, SS. Pontifex voluit notum facere quanto cum gaudio huic scholasticae pugnae interfuisset. Duplicem autem gaudii sui causam esse dixit: primam quod disputatio fuisset de theologia morali, quae scientia in hodierna societate humana toties interroganda sit debeatque in gravissimis adiunctis maximi momenti dare responsa; alteram quod in honorem S. Aloisii habita esset: huius enim Sancti vitam Deus exemplar iuvenibus omnibus dedit non modo mirandum sed et imitandum; puritas enim mentem elevat et ingenii vim acuit, voluntas Deo dedita heroica perficit. Tandem postquam defendenti, arguentibus et Magistris congratulatus esset SS. Pontifex, benedictionem apostolicam dedit.

Universitatum commercium. — Mediolani in Universitate Smi Cordis, a Rmo Rectore P. A. Gemelli invitatus, R. P. Ios. Gianfranceschi, in nostro Athenaeo physicae, chimiae et astronomiae Professor, quinque lectiones publicas habuit (10-15 maii) de materiae constitutione. In iis singillatim disseruit 1. de corporum constitutione, 2. de atomi structura, 3. de modo quo lux emittitur, 4. quomodo ipsa quaestio de materiae constitutione in physica et in philosophia proponatur et solvatur, 5. de corporibus caelestibus. Lectionibus studiose interfuere plurimi, inter quos Professores plures Universitatis Catholicae, Professores physicae, mathematicae et astronomiae in Regia Universitate et in Instituto Polytechnico atque alii multi ex iis qui Mediolani scientiis sunt dediti.

Post ultimam lectionem Rmus Rector P. Gemelli gratias egit Rdo P. Gianfranceschi quod ita scientia sua Universitati Smi Cordis lubens servierat dixitque se gaudio magno gaudere quoniam eo magis necessitudinis vincula stringuntur inter Mediolanensem Universitatem Catholicam et Romanam sororem aetate maiorem Universitatem Gregorianam.

In memoriam. — Un nuovo lutto addolorava recentemente Professori ed Alunni della nostra Università Gregoriana per la perdita inattesa del *P. Giuseppe Domenici S. I.*, professore di Storia Ecclesiastica e di Archeologia Cristiana, defunto dopo alcuni giorni di inesorabile malattia alle 3 antim. del Venerdì Santo 2 aprile u. s.

Nato nel forte Abruzzo il 7 febbraio 1865, portava vigorosamente i suoi 61 anni, e nessuno ne avrebbe sospettata imminente la morte che lo ha colpito nella piena maturità scientifica, quando ancora se ne attendeva il più valido contributo al progresso degli studi storici.

Entrò nella Compagnia di Gesù all'età di 16 anni, dando prova fin da allora di grande fermezza e franchezza di carattere, e di solida pietà, pure accompagnata da giovialità costante. Compì i suoi studi di Filosofia e di Teologia in questa Università con lode di ingegno vivace e versatile, di indefessa applicazione allo studio, di particolare attitudine alle discipline storiche; e coi migliori auspicii di zelo operoso e di preclara attività scientifica. A questa continuò a formarsi negli anni successivi tra le occupazioni e i ministeri della vita apostolica, prima di essere addetto all'insegnamento.

Fu ripetitore di Filosofia per due anni nel Collegio Germanico Ungarico; quindi chiamato alla cattedra di Storia Ecclesiastica nel Pontificio Istituto Leoniano di Anagni la tenne per otto anni, assumendo simultaneamente l'insegnamento del Diritto Canonico per due anni; poi quello della Archeologia Cristiana, della Sacra liturgia e della Storia Civile nel Liceo.

Non soltanto il modo attraente e la frase scultoria, ma soprattutto una vastissima coltura congiunta a solidità di dottrina, una sapiente larghezza di vedute e una rara perizia delle fonti ne rendevano oltremodo gradite le lezioni.

Venne nella nostra Università nell'aprile 1920 in seguito alla morte del P. C. Greppi S. I., come professore di Storia Ecclesiastica; e dal marzo 1923, dopo la perdita del P. F. Grossi Gondi S. I. assunse anche l'insegnamento dell'Archeologia Cristiana. Contemporaneamente impartì il corso di Storia nell'Istituto Superiore di Cultura Religiosa per i laici, annesso alla nostra Università Gregoriana. E come rappresentante della stessa Università prese parte al V° Congresso Storico Internazionale tenutosi a Bruxelles nell'aprile 1923 del quale diede a suo tempo relazione nel nostro periodico [1].

[1] « Gregorianum », IV (1923), pag. 490 ss.

Ma le assidue e laboriose occupazioni della vita scientifica, che del resto abbiamo solo in parte ricordate, non ne assorbivano completamente l'attività e l'energia, giacchè trovava modo di attendere frequentemente a qualche sacro ministero, e in modo particolare alla predicazione degli Esercizi Spirituali, per i quali era premurosamente richiesto da Vescovi e dal clero di molte diocesi d'Italia, e da molte comunità religiose.

Severo nel censurare le troppo frequenti pubblicazioni di scarso valore scientifico, difficilmente si induceva egli stesso a dare alle stampe il frutto dei suoi studi pazienti e delle sue originali ricerche, per il desiderio, talvolta forse eccessivo, di completarli e perfezionarli ulteriormente.

Cosicchè se ci rimangono di lui alcune pregevoli pubblicazioni edite in varie riviste, specialmente ne « La Scuola Cattolica », nella « Civiltà Cattolica » e nel nostro « Gregorianum », lo dobbiamo in buona parte alle assidue insistenze con le quali se ne ricercava la stimata collaborazione.

Eccetto alcune brevi note per rivendicare alla *prima Messa di S. Ignazio* [1] la data del 25 dicembre 1538, che invero è affermata anche in una lettera del Santo; si tratta per lo più di ricostruzioni succinte ma complete dei lineamenti caratteristici di personaggi e momenti storici, scritte in stile robusto e lingua forbita, ma, quel che più importa, sulla scorta continua delle fonti di prima mano, con retto giudizio ed animo sincero.

Ci sembra opportuno dare qui di alcune un'indicazione sommaria per utilità di quelli a cui potessero interessare, specialmente tra i suoi antichi e recenti discepoli.

Scrisse nella « Rivista Storica Benedettina » [2] delle vicende del monastero di *S. Fedele di Strumi*, fondato nell'alto Casentino, presso Poppi, nella seconda metà del secolo X: uno dei primi ad accettare nel secolo seguente la riforma Vallombrosana che in Italia tanto concorse « a risvegliare nelle assonnate turbe cenobitiche gli ideali della perfezione cristiana », come lo zelo dei cluniacensi con « larga e feconda ondata di nuova vigoria aveva ringiovanito le comunità delle Gallie ».

E dell'*antipapa Callisto III* (1168-1178), che di quel monastero era stato abbate: della sua missione (anteriore allo scisma) presso il Barbarossa per invocarne protezione sui beni e sulle giurisdizioni della Congregazione Vallombrosana; finalmente del suo pentimento e riconciliazione col mite e forte Alessandro III, dopo la provvidenziale scon-

[1] In « La Sc. Catt. », XVI (1919), pag. 67-75.
[2] X (1915), pag. 72-92.

fitta del Barbarossa a Legnano, trattò in due articoli su « La Scuola Cattolica »[1], illuminando momenti molto oscuri di torbidi tempi, e rettificando confuse idee di precedenti scrittori, che, ad esempio, dal Platina in poi, con il Panvinio, il Sigonio e il Ciacconio avevano fatto di Callisto un ungaro, e Strumi collocavano nella Pannonia o nella Gallia settentrionale.

La grandiosa figura del fondatore di Luxeuil e di Bobbio, il monaco Celta *S. Colombano* (543-615) rivive fulgida in altre brevi pagine[2], con le sue insigni virtù, il suo austero, adamantino carattere, la sua opera benefica per la Chiesa e per la civiltà. Quantunque per l'impetuosità naturale sbagliasse talvolta « nel difendere cause insostenibili »; e la sua rudezza un po' selvatica facesse dubitare taluni scrittori della sua devozione al Papato. Ma niente di più falso: egli desiderava ardentemente di attingere da Roma « spiritualem vivi fontis venam », protestando « nos devincti sumus cathedrae S. Petri ».

Rievocò la figura « pia, gentile e forte della *Contessa Matilde*[3], » seguendola nelle principali vicende prospere e dolorose della sua vita, » particolarmente in quegli episodi che trattano le lotte per la libertà » della Chiesa. E l'autore vi procede sempre con la maestria dello sto- » rico e del critico sicuro, che ha professato per anni il magistero della » Storia Ecclesiastica e profana »[4]. Questa « maestria dello storico e del critico sicuro » si riscontra invero non meno che in questa, in varie altre sue pubblicazioni.

Così, prospettata nella sua giusta luce la figura di *Martino Lutero* e la cosidetta *Riforma del secolo XVI*[5]; in seguito validamente rivendicò la fama dello sventurato ma intrepido e zelante *papa Formoso* (891-896)[6] vittima di odii politici... di gente rilassata nella disciplina e avida di guadagni a danno della Chiesa »; nonchè quella di Innocenzo III (1198-1216) « Pontefice incomparabile... gigantesca per- » sonalità... espressione sublime di un periodo storico irradiato da » ideali cristiani, fervido di entusiasmi cristiani, e governato da prin- » cipii cristiani » ribattendo critiche infondate, apprezzamenti non punto imparziali di storici moderni, anche recentissimi.

[1] « La Sc. Catt. », VII (1915), pag. 199 ss. e 456 ss.
[2] « Civ. Catt. », 1916, vol. I, pag. 308 ss. e 680 ss.
[3] « La Sc. Catt. », VII (1915), pag. 373 ss.; IX (1915), pag. 27 ss.
[4] Cfr. la « Civ. Catt. », a. 1916, vol. I, p. 349.,
[5] « La Sc. Catt. », XIII (1917), pag. 381 ss. e 473 ss.
[6] « Civ. Catt. », a. 1924, vol. I, pag. 106 ss., 518 ss.; vol. II, pag. 121 ss.

Non occorre soffermarci su quello che scrisse intorno a *Giovanni Huss e la Boemia* (1369-1415)[1] e intorno al *Primo Concilio Ecumenico di Nicea* (325)[2], perchè essendo pubblicazioni di data più recente, le crediamo, per un complesso di circostanze, più facilmente note.

In quanto alla nostra Rivista ci contentiamo di ricordare l'articolo « La genesi, le vicende e i giudizi delle controversie Bellarminiane »[3], scritto per il numero speciale pubblicato in occasione del terzo centenario dalla morte del Card. Bellarmino. Mentre la solenne prolusione letta da lui all'inizio dei corsi dello stesso anno centenario 1921-22 « Il Card. Bellarmino, teologo e uomo di Dio » fu in pari tempo pubblicata da « La Scuola Cattolica »[4]. In essa dopo aver tratteggiato con ampia e precisa documentazione « il poderoso contributo che egli offrì alla » teologia positiva, anzi per essere più esatti, la via maestra che egli » tracciò alla disciplina suddetta »; e la fama di santità « che aleg» giava attorno alla persona del grande porporato... eco fedelissima » di una vita intemerata... e splendore delle sue immense virtù »; concludeva esprimendo un ardente desiderio che crediamo tuttora condiviso da molti, del quale intanto egli potè scorgere da promettenti inizi, ben avviato l'auspicato compimento: « Ci auguriamo non lontano il giorno di vedere le ceneri Bellarminiane sotto l'altare, e brillare col nimbo dei santi l'immagine del Teologo, secondo il Domenicano P. Daniele Concina, « connumerandum etiam inter Patres Ecclesiae, nisi deesset antiquitas ». R. F. S. I.

In memoriam.

Die 27 martii ad sempiternam quietem transiit *R. P. Otto Braunsberger S. I.* qui per totam vitam indefessum laborem ad glorificationem S. Petri Canisii impendit. Natus in Bavaria 21 febr. 1850, humaniorum litterarum studia egregie peregit, deinde Romae ut alumnus Collegii Germanici (1867-1871) in nostra Universitate philosophiae et theologiae operam dedit. Infirma valetudine in patriam redire coactus, Monachii theologiae cursum perfecit et anno 1874 sacerdotio auctus est. Post paucos annos in cura animarum transactos, Societatem Iesu ingressus, brevi a Superioribus suis munus accepit S. Canisii epistulas edendi. Hoc vitae totius opus alacri animo aggressus est.

[1] « Civ. Catt. », a. 1919, vol. I, pag. 97 ss., 304 ss., 466 ss.
[2] *Ibid.*, a. 1925, vol. II, pag. 104 ss., 481 ss.
[3] « Gregorianum », II (1921), pag. 513-542.
[4] « La Sc. Catt. », XXI (1921), pag. 417-434.

Francofurti a praeclarissimo viro Ioanne Ianssens edoctus qua ratione et methodo editio fieret, labori non parcens per quadraginta annos manuscriptis et documentis detegendis et revisendis totus se dedidit, circiter 300 bibliothecas et archivia totius fere Europae scrutatus est. Ab anno 1896 octo volumina (*B. Petri Canisii Epistulae et Acta*) publici iuris fecit, opus optime elaboratum quod laudibus critici cumulaverunt; statim enim apparuit quantum his editis documentis conferretur ad melius noscendam totam saeculi XVII historiam non minus politicam quam religiosam. Maxime vero ipsius S. Doctoris actuosa vita quae ad renovandam et confirmandam Germanorum catholicorum fidem plurimum influxit, ab iisdem documentis illustrabatur; hanc R. P. Braunsberger cupiebat scribere, multisque dissertationibus et articulis praesertim in « Stimmen aus Maria-Laach » (postea « Stimmen der Zeit ») eam praeparaverat. Immo anno 1917 nota facere voluit quae de illa post diuturnas investigationes certa et momenti non levis esse iudicabat: liber in quo Sanctus apparet insigni mansuetudine et caritate ornatus, iterum atque iterum prelo edendus fuit.

At Auctor viribus se defici iam animadvertens, ad opus maximum redire eique finem imponere consultius esse censuit. Quod tamen, sic Deo permittente, ipse omnino perficere non potuit. Attamen ea quae desunt, tomus IX et volumen quod additamentis et supplementis constabit, iam ita elaborata reliquit ut facile et brevi prelo tradi possint.

Sicque revera monumentum exegit R. P. Braunsberger ad honorem S. Petri Canisii cuius modestiam et caritatem, doctrinae praestantis ornatus, omni vitae tempore studuerat imitari.

Congresso della Regalità di Cristo.

L'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano si è fatta promotrice di un Congresso nazionale della Regalità di Cristo, che ha avuto luogo nella sua sede nei giorni 20, 21, 22 maggio.

Fine del Congresso è stato di esporre e commentare, mediante una accurata analisi, la dottrina contenuta nell'Enciclica di Pio XI « Quas primas »; dare una solenne dimostrazione di fede e di amore a Cristo Re; rendere un tributo di riconoscenza e di omaggio al Pontefice che ha sì solennemente proclamati i sovrani diritti di Cristo; ed eccitare i cattolici ad un fervido lavoro per l'attuazione del Regno di Nostro Signore.

E ben può dirsi che il Congresso sia meravigliosamente riuscito negli intenti che si era prefissi: le dotte ed eloquenti dissertazioni dei

relatori scelti dall'Episcopato, dal clero e dal laicato; l'imponente massa dei Congressisti che affollò costantemente ogni giorno l'Aula Magna della Università; le molteplici adesioni pervenute da Vescovi, Ordini religiosi, Istituti ed Associazioni; la partecipazione di parecchi Vescovi alle adunanze; la presenza di due Eminentissimi Cardinali, l'Eminentissimo Cardinale Laurenti, Rappresentante di Sua Santità e l'Eminentissimo Cardinale Tosi, Arcivescovo di Milano; l'entusiasmo vivo e profondo che dominò le sedute; la solennissima chiusa del Congresso, il giorno di Pentecoste, nella quale Gesù Cristo Sacramentato fu portato in trionfo per le vie di Milano in un corteo sfilato per più di due ore fra una calca enorme di popolo devoto e plaudente, e nella piazza del Duomo il Santissimo Sacramento sorretto dal Cardinale Laurenti, alla presenza del Cardinale Tosi, di una ventina di Vescovi, di tutte le Autorità civili e militari, benedisse la folla immensa commossa e vibrante di fede e di amore — tutto ciò fece assorgere il Congresso ad un avvenimento che resterà immortale nei fasti della Chiesa Milanese.

Accenniamo brevemente agli argomenti delle dissertazioni, che riunite in un volume saranno fra breve pubblicate. Dopo un breve discorso di S. Em. il Cardinale Tosi, Arcivescovo di Milano, tenne il Discorso inaugurale il R. P. Agostino Gemelli, Rettore magnifico della Università del S. Cuore, geniale iniziatore e sapiente organizzatore del Congresso. Parlò degli scopi del Congresso e delle armonie ed interferenze ch'essi hanno cogli scopi e colla vita dell'Università Cattolica.

Le relazioni del primo giorno ebbero per oggetto « *i fondamenti* e *le dimostrazioni della divina Regalità di Gesù Cristo* ». Le studiò nella *Teologia* S. E. Mons. Mazzella, Arcivescovo di Taranto, dimostrando con profondità ed evidenza come l'Antico e il Nuovo Testamento, la tradizione cattolica, la prassi della vita cristiana, la ragione teologica testifichino la Regalità di Cristo, regalità spirituale, universale, indefettibile. — Il Rmo P. Caronti, Abate di S. Giovanni in Parma, dimostrò la Regalità di Cristo nella *Liturgia*, che ha un carattere cristocentrico, gerarchico, sociale, esterno: vero omaggio della famiglia cristiana a Cristo Re. — Il Rmo Mons. Olgiati, professore nella Università del Sacro Cuore, studiò la Regalità di Cristo nella *Storia*, mostrando come Cristo veramente domini gli avvenimenti ed esponendo il contributo che le singole nazioni hanno dato allo sviluppo del concetto della centralità di Cristo nel cammino storico dell'umanità.

Nella seconda giornata vennero studiati *i nemici della divina Regalità di Gesù Cristo*. E primo il *laicismo*: ne parlò il P. Garagnani, della Nostra Università Gregoriana. Alla luce dell'Enciclica Pontificia espose la natura del laicismo nel complesso di teorie e di tendenze che da tempo latenti nella società e più volte condannate dai Pontefici approdarono alla indipendenza e ribellione dell'individuo e della società dall'autorità della Chiesa, di Gesù Cristo, di Dio stesso: ne accennò le origini storiche, filosofiche, religiose: mise in rilievo la gravità di questo delitto e le sue funeste conseguenze: additò il rimedio nel ritorno all'umile soggezione all'autorità di Cristo e della sua Chiesa. — Dell'*odierna immoralità* trattò il comm. Corsanego, Presidente della Società della Gioventù Cattolica Italiana, rilevando come dolorosamente nella società attuale rinasce il paganesimo sotto forma di libertinaggio sfrenato e di cupidigia delle ricchezze, esaminando la sequela dei mali morali che ne derivano, accennando i rimedi da opporre. — Il prof. Mario Casotti, dell'Università del Sacro Cuore parlò « *della falsa scienza e della falsa filosofia* », dimostrò come ingiustamente vengono accusati i cattolici per le loro critiche contro il così detto pensiero moderno, fece rilevare come questo stesso pensiero si incarichi di dare ragione delle critiche dei cattolici, tessè l'elogio della superiorità della scienza e della filosofia armonizzanti colla fede.

La terza giornata fu consacrata allo studio dei « *mezzi per il trionfo della divina Regalità di Cristo* ». L'avv. comm. Conte della Torre, Direttore dell'Osservatore Romano, tracciò la storia dell'*Azione cattolica* in Italia, degli sforzi e del lavoro da essa compiuti per l'attuazione del Regno di Cristo che, secondo l'Enciclica, non si estende solo sugli individui ma sull'umanità intera nella sua civiltà, nei suoi collettivi cimenti, nella missione delle genti. — S. Ecc. Mons. Sinibaldi, Segretario della S. Congregazione dei Seminari e delle Università, studiò « *le relazioni della divina Regalità di Cristo col S. Cuore* » dimostrando come Gesù Cristo sia Re anche per il suo Cuore, che ha infinitamente amato per conquistare a sè i cuori degli uomini. Gesù sacrificandosi si è conquistato il dominio dell'umanità, ma si è sacrificato per amore, quindi Egli è Re di amore. — « *La divina Regalità di Cristo e il Papato* » fu il tema della relazione dell'avv. comm. Gennaro De Simone, che mostrò in Pietro il centro e la sintesi della Chiesa, Regno di Cristo e nell'Amore il titolo, la forza, la verità immensa e l'unità ineffabile di questo Regno.

Il solenne discorso di chiusura fu tenuto da Sua Eminenza il Card. Camillo Laurenti, prefetto della S. Congregazione dei Religiosi

« *La festa della divina Regalità preannuncio del trionfo di Cristo nei secoli* ». L'Eminentissimo parlò del grandioso programma che si contiene nell'Enciclica Pontificia: il Regno di Cristo che preannunciato nell'Antico Testamento deve abbracciare tutta la società: Gesù Cristo non è un Re ma il Re. Sulle rovine di Roma pagana trionfò la Roma cristiana e raggiunse l'alto vertice dell'unità spirituale trionfante nel suo splendore. Umanesimo, Protestantesimo e Rivoluzione frantumarono la Cristiana unità: ma la tendenza all'unità resta. L'oratore parla dei tentativi per fare una società delle nazioni: ma una società laica delle nazioni è una deformazione del programma cristiano. L'Enciclica del Papa preludia all'etnarchia cristiana, l'unione delle genti sotto lo scettro di Cristo Re. Manifestazioni del pensiero e della vita moderna, gli avvenimenti dell'Anno Santo, il movimento missionario sembrano sintomi preannuncianti un'era nuova. Lavoriamo per il trionfo cristiano: siamo tutti gli araldi di Cristo Re.

Il Congresso fu chiuso nella più profonda commozione colla recita in comune del Credo.

La nostra Università Gregoriana aveva mandato un indirizzo di vivo plauso e di sincera adesione al Congresso ed aveva incaricato a rappresentarla il P. Garagnani che era stato invitato a tenere una relazione. Così il nostro Ateneo fu ben lieto di essere unito alla giovane Università Cattolica di Milano nel solenne omaggio reso a Cristo Re e al suo Vicario il Romano Pontefice. P. G.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1926 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

strare voluisse: quod sane plurimis placebit. Nemo autem mirabitur quod vir apostolicus ad suae aetatis homines et adiuncta respiciens, iis pluries aptaverit sermonem; nonnulla alia forsan quis indicaverit hodie minus placitura. Haec tamen pauca sunt et saepe mutatis mutandis nostrae quoque aetati aptari possunt. In 10° volumine invenitur index analyticus copiosissimus (180 col.) quo plurimum augetur operis utilitas. J. R.

BERN. J. OTTEN S. I. — **De Sacramentis Paenitentiae, Extremae Unctionis, Ordinis, Matrimonii.** — Chicago, Typ. Loyolaea, 1925, in-8°, XVI-486 pag.

HARTMANN GRISAR S. I. — **Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte.** — Freib. i. Br., Herder, 1925, in-8°, 120 pag. M. 7,60 geb.

H. DIECKMANN S. I. — **De Ecclesia.** T. II. *De Ecclesiae magisterio.* — Freib. Br., Herder, 1925, in-8°, XII-308 pag. M. 10.

REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE O. P. — **Theologia fundamentalis sec. S. Thomae doctrinam.** *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita.* 3ª edit. — Romae, Ferrari, 1925, in-8°, 666 pag. L. 30.

S. FRANCISCO DE BORJA S. I. — **Meditaciones sobre los Evangelios de las fiestas de los santos.** Obra inedita publicada por el P. José M. March S. I. — Barcelona, Casulleras, 1925, in-12°, XVII-189 pag.

BERNARD ARENS S. I. — **Manuel des Missions Catholiques.** — Louvain, « Museum Lessianum », 1925, in-8°, XVI-490-[92] pag. Fr. 24.

PROF. ANGELO ZOCCHI. — **Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile.** 2ª ediz. — Roma, Ferrari, 1925, in-8°, VI-312 pag. L. 16,50.

FRANCIS WARRAIN. — **L'Armature Métaphysique** établie d'après la Loi de Création de Hoené Wronski. — Paris, Alcan, s. a., in-8°, Fr. 25.

NOËL HALLÉ. — **Eléments de philosophie médicale** (Etudes philosophiques). — Paris, Rivière, 1926, in-12°, 434 pag. Fr. 9.

J. PAQUIER. — **Le sentiment religieux.** *Etude d'histoire et de psychologie* (Etudes philosophiques). — Paris, Rivière, 1926, in-12°, X-160 pag. Fr. 6.

LUDOVICUS LERCHER S. I. — **Institutiones theologiae dogmaticae.** III. *De Verbo Incarnato. De gratia Christi.* — Œniponte, Rauch, 1925, in-8°, 611 pag.

H. NOLDIN S. I. — **De Sacramentis.** Ed. 17ª quam recognovit et emendavit A. Schmitt S. I. — Œniponte, Rauch, 1925, in-8°, 716 pag.

ALBERT LANG. — **Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises** (Münch. Stud. z. hist. Theol. 6). — München, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, 256 pag. M. 5,50.

MONS. GIACOMO SINIBALDI. — **Il Cuore della Madre di Amore.** — Roma, « Sacro Cuore di Maria », 1925, in-12°, 450 pag. L. 15.

DOTT. PROF. NATALE TURCO. — **La guerra mondiale e i problemi del dopo guerra.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1923, in-12°, VII-641 pag. L. 20.

De St. Josaphat Kuncevyc (Opera Theologicae Societatis Ucrainorum. Vol. I). — Leopoli, 1925, in-8°, 261 pag.

JOS. SLIPYJ. — **De principio spirationis in SS. Trininate.** (Opera Theol. Soc. Ucrainorum. Vol. II). — Leopoli, 1926, in-8°, 120 pag.

nno VII. Mense Septembri 1926 Vol. VII - Fasc. 3.

"Gregorianum,,

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

(Index continuatur in altera pagina).

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
Via del Seminario, 120

MONITA

Ad omnes qui anno superiore subnotaverant, priores huius anni fasciculos misimus, petentes ut quamprimum subnotationis pretium mitterent, aut fasciculum respuerent, si subnotationem renovare nollent. Qui igitur subnotationis debito nondum satisfecerunt, rogamus, illud absolvere ultĕrius ne cunctentur.

Pretium subnotationis annuae pro Italia **lib. 28**
» » » extra Italiam **lib. 35**

Singuli fasciculi seorsum veneunt:
in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* ad « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham (chèque) et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum (vaglia postale).

Singuli fasciculi suo tempore quavis de causa non accepti, tunc solum iterum mittentur si repetentur statim post fasciculi sequentis acceptionem: si autem serius requirentur, nonnisi convenienti remisso pretio haberi poterunt.

De naturali participatione divini luminis in mente humana

secundum S. Augustinum et S. Thomam

Quod praeclarissimi ante Christum natum Philosophi feliciter perspexerunt, intellectum in homine maximum quid esse et divinum, hoc Christianae Philosophiae Principes latere non potuit, sed eorumdem doctrinam intime penetravit. Ita profecto contigit ut S. Augustinus et S. Thomas tam nobile philosophiae obiectum magno studio excolerent iisdemque fere verbis summatim efferrent.

Et lux quidem, iuxta Augustinum, in spiritualibus melius ac certius dicitur; qui nominis usus ab ipso Aquinate probatur, quatenus lumen, prouti est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, secundum virtutem prius et verius convenit spiritualibus quam sensibilibus (*Comm. in Ev. Iohann. c. I*, l. 3). Quare ait Augustinus: « Lucerna creatura est quae participatione incommutabilis lucis accenditur » *(Enarr. in Ps. 118)*. Ita etiam Thomas: « Lumen naturale rationis participatio quaedam est Divini Luminis » (III[a], q. 12, a. 11, ad 3).

Verum si utriusque Doctoris procedendi ratio hac in re propius consideretur, discrimen apparet prima specie haud minimum: Augustinus enim, doctrinis Platonicorum imbutus proprioque indulgens ingenio, fertur in sublime et potissimum illud scrutatur, quod est fons unde manat omne verum, nempe Deum. Thomas contra, omnia more suo circumspiciens, theoriam de cognitione humana in psychologiam ac metaphysicam Aristotelicam inserit eamque praecipue reducit ad ea quae Philosophus docet de natura intellectus agentis et possibili in libro III *de Anima*, c. V.

Exinde saepe quaesitum est et iugiter quaeritur utrum differentia haec ad methodum pertineat veriusne in ipsa re consistat, ita ut viarum diversitas sanctos Doctores necessario induxerit in oppositas conclusiones. Et quandoquidem Angelicus Doctor, qui Au-

gustinum valde coluit, putavit se ab eius sententia hac in re quoad substantiam minime recessisse, quaeritur praecipue num interpretationi S. Thomae stare possimus, an contra desperandum sit de possibilitate intelligendi Augustinum ad mentem Thomae, salva philosophica et historica veritate. Quam amplissimam quaestionem liceat mihi breviter pro viribus tangere, ex ordine considerando, per summa quidem capita, utriusque doctrinam.

De participatione divini luminis secundum Augustinum loquentes, animadvertimus in primis lumen spirituale veritatem esse. Cum autem verum, secundum quod in rebus consideratur, sit id quod est (*Soliloquia*, l. II, c. 5), veritas, secundum quod consideratur in intellectu, est qua ostenditur id quod est (*De vera religione*, c. 36). Haec autem in summo ac simplicissimo Ente ita se habent ut, Deus et sibi notissimus sit, et omnia intelligibiliter in seipso maxima claritate contineat. Exinde celebris apud Augustinum comparatio inter arcam, quae in mente seu in arte fabri invisibiliter exsistit antequam sit visibiliter in opere, et res omnes quae in sapientia seu in arte divina continentur, antequam fiant.

Huic porro considerationi innititur tota de exemplarismo divino speculatio, quae ita ab ipso Augustino recapitulatur: « Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles; quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur » (*De QQ. 83*, q. 46, n. 2). Quibus ideis seu rationibus rerum aeternis accedunt incommutabilia vera, seu supremae veritates, iuxta quas de omnibus iudicamus, tantopere ab Augustino commendatae (cfr. *Conf.*, l. VII, c. 4). Unde iam pronum est intelligere illud, quod plurimae S. Doctoris paginae proclamant, participationem divini luminis in mente humana formaliter consistere in manifestatione et cognitione veritatis. Quippe, ut ipse dicit, nulla creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a seipsa illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur (*Serm. 8 de verbo Domini*) et Deus veritate nobis loquitur (*De Civ. Dei*, l. XI, c. 2).

At huiusmodi manifestatio seu cognitio considerari potest tum secundum illud quod manifestatur, ut cognitionis regula et men-

sura, tum secundum illud, cui fit manifestatio quodque includit cognitionis principium, virtutem atque processum.

Haec autem consideratio duplex, obiectiva nempe et psychologica, amplissimae Augustini philosophiae deesse non poterat, sicut revera non defuit. Quamvis enim S. Doctor libentissime versetur in iis quae pertinent ad participationem divini luminis terminative inspectam, non ideo tamen silet de iis quae ipsum *fieri* humanae cognitionis proxime attingunt; qua in re multa profert quae intime inter se cohaerent. Porro Augustini psychologia prae oculis omnino est habenda ne minus recte cetera intelligantur, quae tam abundanter ab eo traduntur circa obiectivam participationem divini luminis hominibus factam. Quod si negligatur vel praetermittatur utcumque, valde facile erit sancto Doctori quae ontologismum redolent ascribere.

Re igitur psychologice inspecta, vel modica consuetudo cum operibus Augustini nos docet ideo platonicam philosophiam prae ceteris ab ipso dilectam atque excultam fuisse quia Plato et Platonici aperte asseruerunt Deum et effectorem rerum creatarum et lumen esse cognoscendarum (*De Civ. Dei*, l. VIII, c. 9), ita ut in illo inveniatur omnis causa subsistendi et ratio intelligendi (*De Civ. Dei*, l. VIII, c. 4). Unde dicendum lumen mentium ad discenda omnia eundem ipsum esse Deum, a quo facta sunt omnia (*ibidem*).

A Deo igitur ut ab essentia et veritate suprema procedit anima, ad imaginem quidem Ipsius propter mentem, quae rationem ac intelligentiam comprehendit. Ratione mens a notis ad ignota progreditur ope dialectices, quae est disciplinarum disciplina (*De Ordine*, l. II, c. 13); intelligentia autem mens ipsa intuetur et contemplatur veritatem.

Porro omnis perceptio veritatis fundatur in notitia rei. Haec vero notitia probe distinguenda est (*Soliloquia*, l. II, c. 20; *De Trinitate*, l. XII, c. 5) non solum a similitudine qua visio corporalis perficitur, sed ab ipsis imaginibus phantasiae, etsi eas Augustinus spirituales asserit. Distincta autem visione in corporalem, per oculos, spiritualem, per phantasiam, intellectualem, per mentem, dicendum est nos ipsa mente intelligere quae nec corpora sunt nec similitudines corporum (*De Genesi ad litteram*, l. 12, c. 24).

Minime tamen, iuxta Augustinum, mens vacat cognitione corporalium. Omnia quippe quae nos circumdant, praeter exteriores formas quibus agunt in corporis sensus, immanentes habent naturas, quas interiori praestantissimo sensu percipimus, quibus perceptis intelligibiliter de corporalibus rebus iudicamus. « Corporalia enim sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis iudicemus » (*De Civ. Dei*, l. XI, c. 27).

Duplex igitur in nobis adest intellectualis cognitio, secundum diversa officia rationis, quae, ut ratio superior, aeterna conspicit aut consulit; ut ratio inferior, intendit temporalibus rebus. Quare, sicut obiectum sapientiae speculantis sunt rationes aeternae et incommutabilia vera, ita obiectum scientiarum sunt rerum realitates, latentes sub speciebus quae sensus percellunt (*Conf.*, l. X, c. 10 et 11).

At quomodo intellectualis nostra cognitio oritur? In quaestione de origine idearum, quae ex illis fuisse videtur in quibus S. Doctor proficiendo scripsit et scribendo profecit (*Epist. 143*, 2), scimus Ipsum, saltem ex parte, innatismo Platonico aliquando indulsisse, quam tamen opinionem expresse reprobavit in *Retractationibus* (l. I, c. 4), ubi doctrinam hac in re tenendam eam esse affirmat, quam in c. 15 l. XII *de Trinitate* tradit explicite.

Quaestio iam ponitur et agitatur in l. X *Confessionum*, ubi agitur de natura memoriae tum sensitivae tum intellectivae. Distinguit Augustinus inter similitudines rerum, quae intrant per foramina sensuum et rerum essentias quae multo secretius intellectui seu memoriae adsunt (c. 10). An loquitur non longe aliter ac Aristoteles, qui vocat intellectum in potentia locum specierum (*De anima*, l. III, c. 4)? Certe S. Doctor, rei subtilitatem et difficultatem notans, quaestionem tamen minime solvit, sicut innatista quivis solvisset.

Explicite et clare aperit mentem suam in l. IX, c. 3 *de Trinitate*, ubi ait: « Mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit », necnon in l. XI, c. 9 eiusdem operis, ubi genesim ideae corporis perstringit notissimis illis verbis: « Cum incipimus a specie corporis et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quattuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera, secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia ». Heic integer exhibetur processus quo ab ipsa re, median-

tibus speciebus tam externi quam interni sensus, resultat tandem in aciem cogitantis, seu in superiorem hominis partem quae mens est, species intellectualis. Ad propriam autem harum specierum rationem dignoscendam, quam maxime conferunt ea quae habentur in c. 6 l. VIII *de Civitate Dei*, ubi hae species, quibus de corporalibus iudicamus, dicuntur esse « sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis ». Sunt igitur universales, abstractae a conditionibus materiae. Attamen sunt etiam mutabiles seu perfectibiles, secus enim, ut S. Doctor addit, « non alius alio melius de specie sensibili iudicaret; melius ingeniosior quam tardior, melius exercitatior quam minus exercitatus et idem ipse unus cum proficit, melius utique postea quam prius »; qua descriptione exhibentur nobis species distinctae, particulatae, quas acquirimus et in quarum acquisitione proficimus.

Per ipsas ulterius ad superiora conscendimus et Deum cognoscimus.

Etenim, prout in eodem capite legimus, ex varietate et mutabilitate specierum intelligibilium in nobis exsistentium, sicut a notis ad ignotum procedentes, necessario pervenimus ad speciem intellectualem supremam, subsistentem, incomparabilem atque incommutabilem, quae Deus est. Haec autem speculatio maximae Platonicorum laudi ab Augustino adscribitur, qui probe intellexerunt « non esse in rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur, sed esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis et ideo nec comparabilis, atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt. Ita quod notum est Dei, Ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia Eius per ea quae facta sunt conspecta sunt » (*ibidem*).

Ex quo non tantum apparet omnia a nobis per species cognosci, sed colligitur etiam intellectum humanum cognitione sensibilium ad suprasensibilia cognoscenda proficere. Hoc etiam confirmatur tum loco mox afferendo (*De Ordine*, l. II, c. 16), ubi asseritur nihil nos scire posse de anima et de Deo sine generalibus notionibus communi experientia acquisitis, tum c. 17 l. VII *Confessionum*, ubi ratio describitur qua e visibilibus ad spiritualia gradatim ascendimus.

Quae si prae oculis habeantur, a sententia Augustini (*De Trinitate*, l. IX, c. 3) « mens ipsa sicut corporearum rerum notitias

per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam », non aliena videbitur expositio S. Thomae: « Hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam » (I[a], q. 88, a. 1, ad 1).

Haec brevissima excursio per campum gnoseologiae augustinianae iam satis ostendit quomodo divina lux progressive participetur ab hominibus quoad processum et activitatem cognitionis. Attamen S. Doctoris opera non minus ostendunt participationem incommutabilis lucis in anima humana ab eo praevalenter considerari terminative, secundum quod intellectualis cognitio in ea quiescit eaque perficitur. Lux enim divina iugiter comparatur cum hac luce corporea qua sensibilia fiunt oculis nostris perspicua et visionem corporalem terminant. Unusquisque pro sua capacitate in lumine (potius quam sub lumine) aeternae veritatis immutabilia vera attingit (*Retract.*, l. I, c. 4). Mens humana cognoscit in quadam luce sui generis incorporea, sicut oculus videt in hac materiali luce (*De Trin.*, l. XII, c. 15). Quin immo ipsa immutabilis veritas aliquo modo videtur, iuxta id quod habetur in notissimo c. 25 l. XII *Confessionum*, ubi Augustinus, postquam dixit prima principia a nobis percipi in ea, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate, subiungit: « Cum ergo de ipsa Domini Dei nostri luce non contendamus, cur de proximi cogitatione contendimus, quam sic videre non possumus, ut videtur incommutabilis Veritas? ».

Quod Augustinus participationem Divini Luminis in mente humana formaliter atque explicite consideret et efferat potius sub respectu veritatis cognitae quam secundum virtutem cognoscitivam, in primis dependet et generatim apparet ex praecipua ac notissima S. Doctoris sollicitudine scepticos refutandi.

Hoc tribus libris *Contra Academicos* praestitit et in ceteris operibus suis iugiter est prosecutus insistendo in universalitate atque evidentia, quibus immutabilia vera sive scientiarum spectamina fulgent; ut ostenderet veritatem ab hominibus non emanare, sed longe

altiorem habere fontem ac praesto esse ut commune patrimonium omnibus quaerentibus eam.

Numquid ideo ea sensit atque protulit quae ontologismo favent? Profecto doctrina eius gnoseologica huic interpretationi fundamentum omnino subducit. Asserit enim Augustinus mentem nostram speciebus formari, quibus ea quae facta sunt cognoscimus et ad invisibilia Dei conspicienda transimus; cum ontologismus species intelligibiles abhorreat quam maxime.

Quae animadversio, praetermissis locis ubi Augustinus asserit visionem Dei et bonum et praemium esse sanctarum animarum, confirmatur manifeste, ad propositum nostrum quod attinet, principiis seu pronuntiatis nonnullis quibus S. Doctor hac in re mentem suam aperit:

1) Visibilium omnium maximus est mundus, invisibilium omnium maximus est Deus (*De Civ. Dei,* l. XI, c. 4);

2) Deum et animam ratione cognoscimus (*De Ordine,* l. II, c. 11); quae ratio est e certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio (*De immortalitate an.,* c. 1);

3) Illud Apostoli « invisibilia ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur » frequentissime ab eo urgetur ut naturalis via ad cognoscendum Deum, exceptis propheticis vocibus seu praeter revelationem. Ita, postquam Deum ostendit ut lucem immutabilem, quam intimo mentis oculo attingimus, pariter concludit: « Facilius dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur » (*Conf.,* l. VII, c. 10);

4) Deum cognoscere non possumus nisi praeacquisitis notionibus communibus et incomplexis, in quas veluti in intellectuale alphabetum ceterae cognitiones resolvuntur. In l. II *De Ordine,* c. 16: « quisquis nesciens quid sit nihil, quid informis materia, quid corpus, quid tempus, quid aevum, quid numquam esse et numquam non esse; quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de ipsa anima disputare voluerit, tantum errabit, quantum errari plurimum potest ».

Ubi illud etiam legimus « summus Deus scitur melius nesciendo » sicut in c. 18 habetur: « Dei nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo Eum nesciat ». Quo nihil ontologismo magis opponitur, nihil magis cohaeret cum iis omnibus quae tradi solent circa co-

gnitionem Dei ex effectibus negativam et analogicam, iuxta quam, uti Dionysius aiebat, Deo coniungimur tamquam ignoto; quatenus de Ipso, ut loquitur S. Thomas, scimus potius quid non sit quam quid sit.

Haec igitur, si opus esset, satis ostenderent quantum ab ontologorum placitis aliena fuerit mens Augustini. Verum quod facilius conceditur si de ontologismo absoluto, de Deo nempe primo et per se viso, agatur, non ita ab omnibus admittitur, si de quadam ontologismi forma, ut ita dicam, indirecta quoad mentem Augustini moveatur quaestio: utrum scilicet ipse docuerit incommutabiles veritates, scientiarum spectamina immediate a nobis attingi in rationibus aeternis, quae divina essentia continentur.

Certe huiusmodi sententia vel ontologismum instaurat vel cum divina simplicitate conciliari minime potest. Immo, ut notat S. Thomas (*De verit.*, q. XII, a. 6 in corpore): « Cognoscere divinam Essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius autem est cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum; unde visio qua Deus videtur ut est rerum species, praesupponit illam qua videtur in se ut est essentia quaedam, secundum quod est obiectum beatitudinis ».

Numquid his repugnat speculatio Augustini, ita ut iuxta ipsum primae veritates a nobis immediate in Deo cognoscantur?

Huiusmodi interpretatio minime respondet locutionibus illis quibus S. Doctor apertissime describit naturam eorundem axiomatum. Quippe hae veritates tales sunt « qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, velut terra. Deus autem est ipse qui illustrat » (*Soliloq.*, I, n. 12).

Sunt igitur veritates participatae, quae accenduntur in nobis, minime autem veritates aeternae, quae in Deo vivunt ac splendent ipsa vita et luce divina.

A Deo autem prima principia seu spectamina rationis, etsi nobilissima, quam maxime elungantur, nam « quantum in suo genere a caelo terra, tantum ab intelligibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differunt » (*ibidem*, n. 11). Quae verba adeo clara sunt, ut vel sola sufficiant ad omne dubium abigendum de sincera mente Augustini. Neque huius loci vim elidit quod in

contrarium obiectum est: spectamina nempe, de quibus est hic sermo, spectamina esse mathematices, quae inter veritates fundamentales seu rationis principia comprehendi non possunt. Siquidem huiusmodi effugium ab ipso Augustino praecluditur, qui, ut ex eius operibus patet, maximi facit numerorum leges et mathematicam certitudinem. Ad rem nostram praecise quod attinet, in l. II *de Libero arbitrio,* n. 29 haec habet: « Quam ergo verae ac incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae ». Unde concludere licet quod iuxta Augustinum tum regulae mathematices, tum ceterae supremae veritates sunt in Deo et fulgent in nobis; differunt tamen, prouti fulgent in nobis, a Deo, sicut terra differt a caelo.

Sed quaenam est tandem divina lux, in qua mens humana figitur et quiescit?

Duplex huic quaestioni ab Augustino datur responsio. Generaliter quidem asserit nos intelligibilia attingere in quadam luce sui generis incorporea seu in interiore luce veritatis, qua homo interius illustratur (*De Trin.*, l. XII, c. 15; *De Magistro,* l. I, c. 40).

Est igitur haec lux interior, sui generis, incorporea, claritas seu evidentia veritatis.

Verum non hic sistit Augustinus, qui ex hac loquendi generalitate nonnullis in locis procedit ad modum explicandum quo huiusmodi evidentia in nobis veluti determinatur. Apparet nempe in singulis immutabilibus veris, unde scientiae et disciplinae omnes evolvuntur atque dependent.

Nam disciplinarum spectamina quaeque certissima a Divino Sole illustrantur, ut videri possint (*Soliloquia,* l. I, n. 12). Illuminantur autem intrinsece, quippe, ut ipse ibidem dicit (n. 15) « Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt... Illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi quasi ab alio veluti suo sole illustrentur ». Deus igitur illustrat conferendo intelligibilitatem, ideoque agitur de luce obiectiva, participata, quae continetur in singulis axiomatibus rationis.

Cuius doctrinae peculiare testimonium adest in l. VII *Conf.*, c. 17. Ibi enim Augustinus Deum tandem invenit ut lumen, quo mens nostra adspergitur dum sine ulla dubitatione proclamat: « Incommutabile praeferendum est mutabili »; quae quidem veritas propter intrinsecam evidentiam certissime iam tenetur et asseritur in c. 4 eiusdem libri.

Unde praeclara illa doctrina, quae praecipue in l. II *De libero Arbitrio,* c. 33 exhibetur, de Deo suprema veritate, quae omnibus incommutabilia vera cernentibus praesto est « tamquam miris modis secretum et publicum lumen »: secretum, quidem, in se, publicum autem in participata evidentia incommutabilium verorum quae a nobis primo cognoscuntur. Quapropter lux interior veritatis, in qua omnia contuemur, lumen non est veluti circumfusum et superillustrans, sed circumscriptum et interlucens in quolibet immutabili vero.

At quomodo hae veritates humanae menti adsunt?

Respondet Augustinus proferendo doctrinam qua valde delectatur, quaeque habenda non est uti pura metaphora, sed ut documentum intime pertinens ad ipsius philosophiam. Praesupponendo, ut ex eius gnoseologia patet, processum psychologicum cognitionis nostrae, duo potissimum considerat: illud unde primo est veritas, *Deum*; illud, ubi veritas participata resultat atque fulget, *mentem*. Iamvero e Deo in mentem fit descriptio seu transcriptio veritatis: « Ubinam sunt (ait *De Trinitate,* l. XIV, c. 15) istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum quisque agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde lex omnis iusta *describitur* et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo in ceram transit et annulum non relinquit ».

Quae adamussim respondent sententiae iam multis antea annis expressae in l. II *De Ordine,* c. 8: « Haec autem disciplina (eruditionis et morum) ipsa Dei lex est, quae apud Eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animos quasi transcribitur ».

Prima, ergo, principia tum speculativa tum practica describuntur, transcribuntur e libro divinae lucis in librum mentis nostrae. Haec autem transcriptio quomodo fiat, iam scimus: fit nempe per species illas seu generalissimas notiones, quibus si careamus, uti

audivimus, de Deo, de anima, de superioribus scientiae nostrae obiectis nihil omnino capere vel dicere possumus.

Ergo ipsa Dei veritas et in libro divinae lucis et in libro mentis nostrae invenitur. Eadem quidem doctrina, sed non eadem littera; sicut omnes, si licet parva componere magnis, in Aligherio pariter legimus quae Poeta ille finxit atque scripsit, quin tamen codicem propria auctoris manu exaratum prae oculis habeamus. Quare dici nequit nullum adesse, iuxta Augustinum, causalitatis nexum inter immutabilia vera quae cognoscimus et subsistentem Dei veritatem. Adest enim certissime — re formaliter inspecta — nexus causalitatis exemplaris. Unde facile apparet quo sensu intelligere oporteat quae apud Augustinum ontologismo favere videntur.

Si veritates, quas communiter percipimus, cernimus omnes in Ea, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate, Incommutabilis ipsa Veritas a nobis videtur ratione exemplatae imaginis, quae concordat cum Divino Originali. Haec autem imago cognoscitur in Archetypo potius quam Archetypum in imagine, quia est imago inadaequate procedens ab eo, unde derivat totam, qua illustratur, intelligibilitatem.

Si, ut pluries legitur apud Augustinum, mens, nulla interposita substantia, ab ipsa veritate formatur, vel veritati inhaeret nulla interposita creatura, sensus est, iuxta notissimam Augustini theoriam, quod mens, quae cognoscit temporalia secundum rationem inferiorem, intendit rebus aeternis secundum rationem superiorem. Hac autem intentione vel contemplatione mens ipsa veritate formatur et veritati haeret, propterea quia temporalibus non affigitur, sed fertur in supremas veritates, quae non subsistunt intelligibiliter nisi in Deo. Excluduntur igitur inferiora obiecta quae nequeunt terminare rationis superioris aciem; non negantur similitudines aeternae veritatis in mentem resultantes. Quin immo ait Augustinus in c. 55 *De vera Religione*: « Inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem et Veritatem, i. e. lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est ». Nulla igitur interponitur creatura inter mentem nostram et lucem interiorem veritatis, sed inter mentem nostram et Deum interponitur haec ipsa lux interior, qua Deum cognoscimus, quae veritas est.

Itaque de sententia Augustini in re nostra hoc tenendum videtur: Participatio Divini Luminis in mente humana innititur intelligentiae eiusque activitati, quae a Deo dependet ut a principio, ubi invenitur omnis causa subsistendi et ratio intelligendi; formaliter autem est lux seu evidentia veritatis, splendens in omnibus incommutabilibus veris, quae non manant ab individuali hominum natura, sed procedunt a suprema Veritate Archetypa. Hac porro doctrina Augustinus operam frustra non insumpsit, sed egregie promeritus est de philosophia cognitionis, quatenus contra scepticos omnium temporum irrefutabile manet illud: « Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? (*De libero arbitrio*, l. II, c. 33).

Angelicus, Aristotelem sequens, doctrinam suam de intelligibilitate et intellectualitate in theoria de potentia et actu penitus fundat.

Deus est actus purus, in quo esse reale et esse intellectuale omnino identificantur. Quare est sibi notissimus et in Sapientia Divina, quae a Patre dicitur, quaecumque facta sunt vel fieri possunt absque ulla compositione continentur, ita ut rerum omnium ideae vivant ac sint vita in Deo. Unde Thomas ad mentem Augustini asserit quod Verbum est ars Patris plena rationum viventium et cum Anselmo repetit quod creatura in Deo est ipsa creatrix essentia (*In Ev. Ioannis c. I*, l. 2, nn. 1 et 5).

Haec autem divina scientia seu veritas subsistit ut perfectissima et superexcedens imago scientiarum omnium quae extra Deum haberi possunt. Nam « licet sint multae veritates participatae, est tamen una veritas absoluta, quae per suam essentiam est veritas, scilicet ipsum Esse divinum, qua veritate omnia verba sunt verba » (*In Ev. Ioannis c. I*, l. I, n. 1). Quod etiam Aristoteles, prouti potuit, profunde ac egregie dixit in l. III *De anima*, c. VII: « Scientia... quae est potentia, in uno (seu in hoc vel illo) prior est tempore. Simpliciter autem neque tempore. Sunt enim universa quae fiunt ex eo quod actu est ». Res autem omnes, quae secundum nobilitatem essendi verius sunt in Deo quam in seipsis, cum creantur, omnino deficiunt in proprio esse ab actualissima illa in-

telligibilitatis conditione; quippe simplex unitas qua esse reale et esse intelligibile identificantur in Deo, scinditur in creaturis propter admixtam potentialitatem. Ita, si res spectetur ex parte obiectorum intelligibilium, potentialitas ad esse impedit quominus substantia creata, etsi spiritualis ac intelligibilis actu, subsistat in ultima actualitate ordinis intellectualis, nempe in ratione rei intellectae; unde nulla creatura sibi vel aliis verbum esse potest. Impedit etiam, propter limitationem naturae et defectum praesentiae, quominus res creata quaevis immediate illabatur extraneo intellectui. Unde vel singuli angeli sibimetipsis tantummodo sunt intelligibiles species.

Propter potentialitatem autem materiae, quae infima est ac formam in subiecto coarctat, intelligibilitas nonnisi potentia rebus corporeis inest.

Quae cum ita se habeant, res creatae nequeunt ab intellectu creato cognosci, nisi ita eleventur ut ordinem vitae rursus quodammodo ingrediantur secundum esse intelligibile in mente cognoscentium, iuxta remotam similitudinem illius scientiae subsistentis ac perfectissimae, qua in ipso Deo vita sunt.

Haec autem actualis intelligibilitatis veluti instauratio fit a Deo ut a causa prima, mediantibus formis impressis in natura intellectiva creata, prout exigit perfectio cuiuslibet agentis; « in unoquoque enim operante oportet esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur; non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso » (Q. Unica *De Anima*, a. 5).

Quare participatio divini luminis, etsi primo inest naturae spirituali creatae quae propter independentiam a coarctatione materiae extenditur intelligibiliter ad omnia, formalissime tamen in illa perfectione seu virtute invenitur, qua veluti excitatur ac enascitur in mente creaturae notitia et scientia veritatis.

Hoc itaque lumen, si de angelis agatur, consistit in speciebus a Deo influxis, quibus intellectus angelicus secundum propriam uniuscuiusque substantiae separatae naturam, ad cognoscendum adaequate instruitur. Angeli siquidem illuminantur rationibus aeternis per formas ab arte divina immediate deductas (*De Div. Nominibus*, c. 4, l. I. In anima autem humana, quae propter unionem

cum materia adspectum habet conversum ad sensibilia, unde et cognitionem omnem accipit, lumen a Deo impressum non est species, sed facultas, quae mediante instrumentali applicatione phantasmatum educit e potentia intellectus cognoscitivi seu possibilis species repraesentantes quidditates sensibiles, abstractas a conditionibus materialibus quibus in phantasmate involvuntur. Qua abstractione seu illuminatione phantasmatum efficitur ut rerum intelligibilitas resultet a Deo in humanum intellectum, veluti radio refracto, e caliginosa regione materiae. Est igitur dicta facultas seu intellectus agens, sub influxu Dei solis illustrantis, lumen divinum participatum, cuius virtute « etsi in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius » (*In Boeth. de Trin.*, q. I, a. 1). Cui participationi seu sigillationi divini luminis libenter Angelicus applicat illud « *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* », simul animadvertens ab ipso Aristotele intellectum agentem dictum fuisse lumen animae. Est etiam haec facultas ars secunda sub arte prima, se habens ad intellectum possibilem ut ad materiam, ad phantasmata vero illustrata ut ad artificiata quaedam (*De Spir. Creat.*, a. 10 in corp. et ad 11; *De Anima*, a. 5 in corp.). Quare, sicut intellectus possibilis natus est omnia fieri, ita intellectus agens natus est omnia facere, conferendo phantasmatibus illam intelligibilitatem, qua per species acquisitas entis, veri, boni et similium in aliqualem procedimus cognitionem rationum aeternarum (I^{a}, q. 84, a. 5).

Exinde intelligitur etiam quomodo talis participatio divini luminis, etsi consistit in principio activo cognitionis, munus tamen habeat essentialiter obiectivum.

Intellectus enim agentis est facere intelligibilia actu, ad quae transcendentaliter ordinatur, sicut facultas ad proprium obiectum; per haec autem intelligibilia acquiritur evidentia et cognitio veritatis in speciebus intellectis, quibus perficitur motus impressus ab intellectu agente. Unde frequentissima apud Angelicum mentio de principiis nobis innatis, quae intellectui agenti tribuuntur neque sunt tantum principia incomplexa, i. e. primae simplicesque notiones, sed etiam principia complexa, quae ideo vocantur iudicia intellectus agentis, quia intellectus possibilis quoad ea movetur po-

tius quam se moveat, cum sine labore, absque collatione et discursu, vel una specie sibi impressa fertur in aliquam veritatem per se notam, quam naturaliter discit, ipso Deo interiore magistro (Q. *De Magistro*, a. 1, in corp.). Sunt etiam haec principia instrumenta intellectus agentis, quatenus omnia quae sub eius influxu progrediendo cognoscimus, resolvuntur in principia incomplexa, si de naturis simpliciter apprehensis agatur, in principia vere complexa, si agatur de conclusionibus scientiarum (*De Verit.*, q. IX, a. 1, ad 2).

Hac igitur doctrina ductus, S. Thomas lumen divinum considerat etiam in obiecto cognitionis nostrae illudque aspicit in ratione veritatis.

« Est tamen notandum (ait in *Comm. ad Ev. Iohannis c. I*, lectione III), quod lux ad viventem dupliciter comparari potest, vel ut obiectum vel ut participata, ut patet in visu exteriori. Sic ergo quod hic dicit: Et vita erat lux hominum, dupliciter potest intelligi, ut dicatur lux hominum per modum obiecti quasi a solis hominibus conspicabilis, quia ipsam sola rationalis creatura conspicere potest, cum ipsa sola divinae visionis sit capax; quia licet alia animalia cognoscunt aliqua quae vera sunt, solus tamen homo ipsam rationem veritatis cognoscit. Potest etiam dici lux hominum participata. Nunquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspicere possemus, nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva ». Iuxta quod et legitur (*Comm. in Lib. De Div. Nominibus*, c. IV, l. 4: « Est etiam praesentia luminis in nobis *perfectiva*, in quantum constituit in fine rei cognitae, quae est veritas ».

Nil mirum igitur quod Angelicus in sphaera speculationis Augustinianae libenter atque expedite versetur, praesertim in quaestionibus nonnullis, quas ipse ab Augustino pertractandas suscipit, uti maxime videre est ubi agit de ratione superiore et inferiore, de participatione legis aeternae in creatura rationali, praesertim vero in quaestione disputata *De Magistro*, in qua saepe ipsius Augustini ore loqui videtur.

Unde etiam intelligitur qua mente S. Thomas, explicans Augustinum, dicat nos cognoscere res immateriales in rationibus aeternis non tamquam in obiecto cognito, sed sicut in cognitionis prin-

cipio, quod est lumen intellectus agentis seu participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Quae interpretatio legitur praesertim in I^{a}, q. 88, a. 5, in corpore.

Concedendum est profecto in adducto loco Augustini, cui theoria de intellectu agente ignota fuit, agi potius de cognitionis termino. Sed facile est etiam animadvertere interpretationem hic praeberi philosophicam, per causam vel principium, unde proxime pendet impressio veritatis, quae fit a Deo in mente nostra. Haec autem interpretatio haud est difformis ab iis quae generalius docet Augustinus de processu cognitionis humanae. Ceterum quod S. Thomas ipsius mentem plene intellexerit, apparet ex iis quae habentur in Quaestione Unica *de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad octavum.

Ibi enim Angelicus, ut profundius (ita quidem loquitur) intentionem Augustini scrutetur, praeclare recenset quae in historia philosophiae graecae inveniuntur dicta de origine ac valore humanae cognitionis usque ad Platonem et Aristotelem, cum quibus comparat Augustinum. Quoad huius dependentiam a Platone, notat Platonicam doctrinam Fidei Catholicae accommodatam ab Augustino fuisse, qui loco specierum subsistentium posuit rerum rationes in mente divina, per quas secundum intellectum a Deo illustratum de omnibus iudicamus. Loquens autem de relatione Augustini ad Aristotelem notat S. Thomas Philosophum per aliam viam processisse, nempe psychologicam, cognitione sensitiva perpensa et ratione praesertim habita intellectus agentis, cuius est facere intelligibilia actu. Concludit porro Angelicus: « Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur ». Quae verba satis ostendunt intentionem Augustini probe perspectam ab Aquinate fuisse, qui simul tamen discrimen inter Aristotelem et S. Doctorem in via seu methodo potissimum invenit, putans utriusque sententias in unam convenire veritatem, cum non multum referat ponere a Deo participata intelligibilia vel participatum lumen, quod ad ipsa intelligibilia facienda essentialiter ordinatur. Haec autem doctrinarum consociatio solidum habet fundamentum in iis quae Augustinus, ut vidimus, docet de activitate animae in acquisitione idearum.

Porro, re ita perspecta, S. Thomas Augustinum in praesenti quaestione haud raro explicat litterae magis adhaerens: respiciendo

scilicet, praeter cognitionis principium seu virtutem, ipsum cognitionis obiectum. Hoc praestat in noto capite 47 libri III *Summae Contra Gentes*, ubi praecipua Augustini effata de humana cognitione rationum aeternarum et divinae veritatis, attentis iis quae habentur in primo *Soliloq.* (c. 8), ita intelligenda esse ostendit, ut dicatur eatenus nos omnia in divina veritate videre ac iudicare, quatenus per prima principia intellectus tum speculativi tum practici, omnibus communia et evidentia, universaliter resultat in mentes omnium imago Divinae veritatis.

Utrumque vero, idest cognitionis principium et terminum, distincte et clarissime considerat in *Quodl. X*, q. IV, a. 8, qui praecipue versatur circa illud Augustini: « Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea, quae supra nos est, incommutabili veritate ». Iamvero notat Angelicus: « Resultatio veritatis est quantum ad duo, scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in *Psalmo 4*, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive complexa, sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis; quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque, et ita intelligendum est dictum Augustini ».

Haec autem exponendi ratio vim verbis non infert, sed bene consonat iis quae, inter cetera, ab ipso Augustino audivimus de supremo Lumine, secreto quidem secundum se, publico autem secundum derivationem seu transcriptionem veritatis in mente humana.

Igitur, ut ex dictis iam erui posse videtur, S. Thomas psychologiam adhibuit Stagiritae, cuius opera Hipponensem Doctorem magna ex parte latuerunt, et de illustratione mentis humanae a

Deo, sub respectu gnoseologico, longe amplius locutus est quam ipse Augustinus. Non ideo tamen praetermisit quae respiciunt obiectivam communicationem divini luminis, secundum quam Deus nobis veritate loquitur, uti docuerat idem Augustinus. Hic vero, in quantum ab erroribus Platonicorum recessit, ea proprio ingenio attigit circa naturam et obiectum cognitionis humanae, eiusque exemplatum seu transcriptum characterem, quae S. Thomas facile potuit ac valuit in propria derivare. Quapropter tum ratio philosophica tum legitime interpretandi regulae, nedum impediant studium componendi utriusque Doctoris sententias, confirmant potius in re praesenti notissimum illud: « S. Thomas non est alius a S. Augustino loquente iuxta methodum scholae » (Bossuet, *Déf. de la Trad.*, V, 24); quatenus doctrina Aquinatis, in hac nobilissima philosophiae parte, continet, exhibet, evolvit speculationem Augustini, in eodem sensu et in eadem sententia.

IANUARIUS DI SOMMA.

Jacques de Viterbe

Théologien de l'Eglise

Summarium. — Iacobus Cappocci Viterbiensis, Ordinis Eremitarum sancti Augustini, Tractatus *de Regimine christiano* scriptor non ignobilis A. D. 1301-2, apud Summum Pontificem Bonifacium gratiam iniit, ab eoque ad archiepiscopatum Beneventanum, mox ad Neapolitanum evectus est. Tractatus, ex codicibus tribus saeculi XIV accuratissime editus, facile vincit antiquate omnes Tractatus *de Ecclesia* qui inde a saeculo XV° de simili argumento scripti sunt. Eius brevis conspectus exhibetur; inseritur doctrina inter scripta illius aetatis de re publica christiana. De fontibus tractatus, post operam a claro editore impensam, minora quaedam recidivis curis investigantur.

Le conflit déchaîné, au temps du pape Boniface VIII et de Philippe le Bel, entre les deux pouvoirs, rappelle immédiatement à tous les esprits le souvenir d'attentats violents et d'anathèmes. On connaît moins les traces plus durables qu'il a laissées dans l'histoire. Cependant il existe toute une littérature accumulée autour de ce conflit par les légistes du roi de France et par les théologiens pontificaux [1]. Littérature encore partiellement inédite, où les légistes ont généralement obtenu de la postérité un traitement plus favorable que les théologiens. Après les travaux de P. Dupuy, de Goldast, de Ch. V. Langlois, les théories régaliennes sont assez connues. Les doctrines pontificales le sont moins. M. l'abbé H. X. Arquillière, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris, a vu là une œuvre de justice à faire. A cette équitable pensée, nous devons l'édition critique du *De regimine christiano*, composé, au cours des années 1301 et 1302, par l'un des théologiens de Boniface VIII [2].

[1] En corrigeant les épreuves de cet article, nous rencontrons l'importante publication de M. Jean Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel.* Etude de théologie positive. « Spicilegium sacrum Lovaniense », fasc. VIII (1926).

[2] *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe De regimine christiano* (1301-1302). Etude des sources et édition critique par H. X. Arquil-

Jacques Cappocci naquit à Viterbe, à une date que nous ne saurions préciser, mais qui doit être peu postérieure au milieu du XIII[e] siècle. Il entra dans l'ordre des Ermites de saint Augustin; en 1281, il étudiait à l'Université de Paris; en 1293, il y devint maître. Ses études se prolongèrent jusqu'en 1296. Quand éclata le conflit entre le pape et le roi, Jacques se jeta dans la mêlée en composant le *De regimine christiano*, dédié à Boniface VIII. On peut considérer comme un témoignage de satisfaction donné par le pape la nomination de l'auteur à l'archevêché de Bénévent, 3 septembre 1302. Presque aussitôt, Charles II roi de Naples intervint pour obtenir le transfert du nouvel archevêque au siège de Naples. Archevêque de Naples le 12 décembre 1302, Jacques y mourut en 1308.

Un autre Ermite de saint Augustin, contemporain de Jacques Cappocci, a fourni une carrière assez semblable, et en somme plus illustre. C'est Ægidius Colonna, autrement appelé Gilles de Rome, mort archevêque de Bourges en 1316. Dans le conflit entre les deux pouvoirs, sa position ne laissait pas d'être délicate. Précepteur du jeune Philippe le Bel, il avait composé vers 1280, pour l'éducation de ce prince, un traité *De regimine principum*. Vingt et un ans plus tard, il estima que son devoir était de reprendre la plume; il écrivit, en faveur du Saint-Siège, le *De ecclesiastica potestate*, dont il existe une édition par Oxilia et Boffito. Le *De regimine christiano*, dû à Jacques de Viterbe, parut presque en même temps, plutôt un peu après. Il n'était pas, pour nous, rigoureusement inédit, M. G. L. Perugi l'ayant fait connaître en 1914, d'après un manuscrit de la Bibliothèque angélique. Mais cet unique manuscrit du XV[e] siècle était loin d'offrir une image fidèle de l'original. M. Arquillière a pu donner pour base à son édition critique, à défaut du manuscrit autographe de Jacques de Viterbe — signalé en 1339 par le catalogue du pape Benoît XIII, que publia le Cardinal Ehrle, — trois manuscrits du XIV[e] siècle. Deux de ces manuscrits étaient connus; ce sont les n[os] 4229 et 4046

LIÈRE, Professeur d'histoire à la Faculté de Théologie et à la Faculté des Lettres de l'Institut catholique de Paris. Paris, Beauchesne, 1926, in-8°, 315 pages. Prix: 40 francs (Etudes de Théologie historique publiées sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris).

de la Bibliothèque Nationale, fonds latin. Le troisième, dont la découverte est due à l'éditeur, se trouve à la Vaticane sous le n. 5612, fonds latin. Ces trois manuscrits, anciens et indépendants l'un de l'autre, offrent une base ferme pour la reconstruction du texte.

Sans nul doute, le texte méritait l'honneur d'une reproduction exacte; car il marque une date dans l'histoire des théories politiques médiévales. M. l'abbé Arquillière le présente comme « le plus ancien traité de l'Eglise ». Désignation parfaitement juste. On s'accorde généralement à reconnaître que le traité classique *De Ecclesia* est une création moderne, dont les anciens scolastiques n'offrent pas le prototype; en 1920, un théologien très averti, le R. P. d'Herbigny [1], lui donnait comme premier ancêtre la *Summa de Ecclesia* de Torquemada, parue en 1489. Avec la présente publication, nous remontons de presque deux siècles en arrière. Que le *De regimine christiano* offre tous les traits essentiels du traité classique *De Ecclesia*, nous allons le montrer par une rapide analyse.

Après une épître dédicatoire à Boniface VIII, l'auteur consacre une première partie à la constitution monarchique de l'Eglise: *De regni ecclesiastici gloria*. Avec saint Augustin dans la Cité de Dieu, il distingue trois sortes de société humaine, selon l'ordre croissant de perfection: *domus, civitas, regnum*. La famille procède immédiatement de la nature; le groupement des familles, en vue d'intérêts communs, engendre l'unité supérieure de la cité; le groupement des cités engendre l'unité suprême du royaume. D'ailleurs les parties composantes sont ordonnées à la perfection de l'ensemble et en présentent déjà quelque ébauche. Aussi l'Eglise reçoit-elle accidentellement les noms de famille ou maison de Dieu, de cité de Dieu. Mais le nom qui, plus que tout autre, lui convient est: royaume de Dieu. L'Ecriture en témoigne à chaque page. Royaume de Dieu en terre, qui est l'Eglise militante; royaume de Dieu au ciel, qui est l'Eglise triomphante. Ces deux royaumes n'en font qu'un dans l'idée divine, l'Eglise de la terre, qui passe, ayant pour fonction propre de recruter des sujets pour l'Eglise du

[1] *Theologica de Ecclesia*, t. I, pag. 9.

ciel, qui ne passe pas. Royaume orthodoxe, c'est-à-dire « de la juste gloire »: Jacques de Viterbe traduit ainsi *orthodoxum, id est recte gloriosum*; et il se plaît à détailler les traits de ce royaume. Il en compte dix: l'institution légitime; l'antiquité; l'ordre; la concorde; la justice ou la bonté; la grandeur; l'opulence; la force; la paix; la gloire. Mais, parvenu au terme de cette énumération, il se ravise: les dix conditions peuvent se ramener aux quatre notes marquées dans le symbole: le royaume de l'Eglise est un, catholique, saint, apostolique. L'application de ces quatre notes remplit la première partie.

La deuxième partie s'inspire des considérations précédentes sur le royaume, et les applique à la personne du Souverain. Elle a pour titre: *De potentia Christi regis et sui vicarii.* C'est la partie la plus personnelle de l'ouvrage. Le Christ a reçu de son Père, en vue de son œuvre rédemptrice, un double pouvoir, sacerdotal et royal. Pouvoir sacerdotal, de médiation auprès de Dieu; pouvoir royal, de gouvernement. Il communique ce pouvoir à des hommes, diversement, suivant les fonctions départies à chacun et les degrés de la hiérarchie. Tandis que les guides des nations dans l'ordre temporel exercent un pouvoir exclusivement royal, les guides dans l'ordre spirituel participent de l'un et de l'autre: du pouvoir sacerdotal en tant que dispensateurs des grâces; du pouvoir royal, en tant que juges des consciences. Une extension de l'idée de pouvoir royal à tout pouvoir de gouvernement permet au théologien de trouver dans tout prêtre une participation du pouvoir royal du Christ. Cette participation se rencontre, au suprême degré, dans la personne du Souverain Pontife, vicaire du Christ en terre. Le Christ possède la double plénitude du pouvoir sacerdotal et royal; il la communique à son vicaire, souverain dispensateur des biens spirituels et, même dans l'ordre temporel, juge suprême des consciences. On rencontre, à diverses reprises, la notion la plus précise du « pouvoir indirect », revendiqué par le Souverain Pontife *ratione delicti et pro defensione Ecclesiae*; ainsi pag. 241:

Amplius, spiritualis potestas temporalem iudicare potest ratione delicti, et eam requirere pro defensione Ecclesie. Potest etiam ab ea et eis subiectis exigere auxilium et subventionem pecuniarum et rerum, pro communi utilitate Ecclesie. Ex hiis autem sequitur quod in

temporalibus ei subiciatur quia et ipsa potestas temporalis non plus videtur posse in sibi subiectos. Nam ratione delicti animadvertere potest in eos et exactiones facere, non pro libito voluntatis sed pro bono statu rei publice, vel ex aliquibus certis causis secundum consuetudines approbatas.

Les mêmes considérations qui limitent les interventions justes du pouvoir temporel dans son ordre, — il doit toujours se régler sur l'intérêt commun, *pro bono statu rei publicae*, — limitent aussi les interventions justes du pouvoir spirituel dans l'ordre temporel: il ne peut intervenir que pour venger la loi de Dieu, — *ratione delicti*; ou pour défendre l'intérêt commun de l'Eglise, — *pro communi utilitate Ecclesiae*. Ailleurs, après avoir marqué la différence qui sépare l'économie du Nouveau Testament, directement ordonnée à la possession des biens spirituels, de l'économie de l'Ancien Testament, immédiatement ordonnée à la jouissance des biens temporels, l'auteur tire les dernières conséquences de la doctrine précédente, pag. 285:

In Novo Testamento potestas temporalis subditur spirituali, non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus, ut habent ordinem ad spiritualia. Propter quod iudicari potest ab ea et puniri spiritualiter et temporaliter, cum sua potestate male utitur, contra Deum et Ecclesiam agendo. Ex quo patet falsitas opinionis quorumdam dicentium quod papa, quia preest in spiritualibus, potest quidem regere terrenum et hominem sibi subiectum in spiritualibus, excommunicare, et, si sit hereticus, eum iudicare et ab Ecclesia expellere, non tamen potest ei temporalem potestatem auferre nec eum expellere de regno temporali, quia non subditur ei in temporalibus.

A la lumière de ces déclarations, il est aisé de comprendre en quel sens, assez impropre, on peut parler de théocratie dans le droit chrétien du Moyen Age. Non pas au sens de la théocratie juive, fondée sur l'exercice du ministère sacerdotal et prophétique, d'où les rois tenaient leur désignation, leur onction, souvent l'inspiration de leurs actes; et en somme, confondant les deux pouvoirs spirituel et temporel, dans le prolongement d'une même investiture divine. Le droit chrétien du Moyen Age distingue, sans désunir. L'idée de paix, plus particulièrement de paix fondée sur

la justice, fournit l'armature de cet ordre social, l'Eglise en répond devant Dieu, et son chef suprême exerce une magistrature, à laquelle aucune âme ne peut se dérober, pas même celle des rois.

Telle est l'inspiration des bulles pontificales adressées à Philippe le Bel: Bulle *Ausculta, fili* (5 déc. 1301); Bulle *Unam sanctam* (18 nov. 1302). A une date sûrement antérieure à la deuxième de ces bulles, sinon à toutes les deux, Jacques de Viterbe donnait à la même doctrine une expression que Boniface VIII n'a point désavouée. Sans pousser à fond l'analyse des deux pouvoirs spirituel et temporel et de leur distinction providentielle, il en a marqué le principe dans son *De regimine christiano*: « œuvre de transition », dit très bien M. Arquillière [1], entre le pur augustinisme du XII[e] siècle et le droit moderne de l'Eglise.

Il y avait grand mérite à dégager ces idées. L'Étude critique sur les sources du *De regimine christiano* constitue une précieuse contribution à l'histoire des doctrines politiques médiévales, et le texte, établi avec beaucoup de soin [2] nous permet de reprendre l'enquête sous la conduite du savant éditeur, peut-être de la supplémenter sur quelque point secondaire. Nous l'essaierons dans les pages qui vont suivre.

Dans la bibliothèque des Ermites de saint Augustin, la place d'honneur appartenait à leur glorieux patriarche: Jacques de Viterbe cite jusqu'à 34 fois saint Augustin. Saint Isidore de Séville vient au second rang avec 24 citations. Puis saint Bernard et Hugues de Saint-Victor, cités chacun 12 fois; saint Jean Chrysostome et le Pseudo-Denys, chacun 7 fois; Boèce, 6 fois; saint Grégoire le Grand, 3 fois; Pseudo-Cyprien et Innocent III, cha-

[1] *Op. laud.*, pag. 81.

[2] Sur la valeur relative des mss., l'apparat critique pourra donner quelquefois une impression légèrement différente de celle que paraît avoir éprouvée M. Arquillière. Le ms. C (B. N. 4046) se révèle clairement inférieur. Mais la leçon du ms. B (Vaticanus 5612) paraît quelquefois bien préférable à celle de A (BN 4229). Ainsi 146. 248 (quin immo). 274. L'éditeur a-t-il cru devoir se défier d'autant plus de ce manuscrit, qu'il a eu le mérite de le découvrir? Ce serait un scrupule honorable autant que rare.

Une distraction, pag. 123, n. 3: Luc., XVI, 15; lire: Marc., XVI, 15.

cun 2 fois; quatre auteurs apparaissent chacun 1 fois: saint Ambroise, Andronicus, saint Cyrille d'Alexandrie, Richard de Saint-Victor. En outre, Jacques se réfère 29 fois à la Glose, qu'il cite d'ailleurs fort librement, sans distinction de glose ordinaire et de glose interlinéaire. Il se réfère 1 fois au Décret, sans nommer Gratien; 2 fois à des textes liturgiques, dont M. Arquillière désigne la source: il a dû puiser dans l'*Ordo Romanus* rédigé par le Cardinal Cajetan, neveu de Boniface VIII, élevé à la pourpre en l'année 1295.

On remarquera que Jacques de Viterbe ne cite nommément aucun auteur du XIII[e] siècle, à l'exception du Souverain Pontife Innocent III, qui d'ailleurs appartient aux toutes premières années. Le caractère essentiellement augustinien de la bibliographie saute aux yeux. Ce n'est pas à dire qu'il n'ait pas subi d'autres influences doctrinales. On a depuis longtemps signalé ses affinités avec saint Thomas [1], et M. Arquillière confirme ce jugement par une analyse pénétrante. Le même critique admet encore [2] que Jacques Cappocci a pu avoir communication du *De Ecclesiastica potestate*, composé, à une date peut-être antérieure de quelques mois, par Gilles de Rome, qui appartenait comme lui à l'ordre de saint Augustin et poursuivait la même œuvre de loyalisme envers le Saint-Siège. Toute sorte de perspectives attirantes s'ouvrent devant nous. Mais il faut s'attacher à l'ordre des temps, pour esquisser la genèse des doctrines théocratiques dont Jacques de Viterbe nous présente une édition revue et corrigée.

En soulignant fortement, dans son immortel ouvrage, l'antithèse entre la Cité de Dieu et la cité du diable, saint Augustin avait orienté la pensée chrétienne vers une conception de la société humaine, à laquelle on a pu appliquer en un certain sens le nom de théocratie. Le relief puissant donné au gouvernement divin et à son terme céleste, qui est le salut éternel de l'homme, avait d'ailleurs pour effet de masquer les éléments de bonté naturelle contenus dans l'établissement terrestre comme tel. On sait que la même tendance, à opprimer quelque peu la nature sous la

[1] Tout récemment encore Mgr M. Grabmann, *Thomas von Aquin*, pag. 51, München, 1926.

[2] *Op. laud.*, pag. 70.

grâce, affecte l'œuvre augustinienne, dans son ensemble. Il suffira de rappeler ici que, selon Augustin, il n'y eut jamais de *res publica romana*, l'Etat romain n'étant pas fondé sur la vraie justice. La même tendance devait se répercuter chez les grands augustiniens.

Elle inspire la théorie célèbre des deux glaives, dont on abusa parfois pour creuser un abîme infranchissable entre le spirituel et le temporel, et qui se rattache au texte de saint Luc, XXII, 38. M. Arquillière voit poindre cette théorie dans une lettre de l'empereur Henri IV, protestant contre les empiètements de saint Grégoire VII. Il écrit, le 15 mai 1076, aux évêques de son royaume[1]:

Dieu a voulu que le sacerdoce et la royauté ne fussent pas réunis dans les mêmes mains, mais au contraire qu'ils restassent distincts et confiés à des mains différentes. C'est ce que, dans la Passion, le Seigneur et Sauveur nous a donné clairement à comprendre, lorsqu'il a parlé des deux glaives. On lui dit: «Seigneur, voici deux glaives»: et il répond: «C'est assez», nous indiquant par là qu'il fallait dans l'Eglise un double glaive, un glaive spirituel et un glaive matériel, à l'aide desquels tout ce qui est nuisible doit être exterminé; un glaive sacerdotal pour qu'après Dieu on obéisse au roi, et un glaive royal, pour combattre au dehors les ennemis du Christ et au dedans pour obliger tous les hommes à obéir au pouvoir sacerdotal. De cette manière, il y aurait entre les deux un lien de charité, le sacerdoce honorant la royauté, et la royauté à son tour honorant le sacerdoce. Voilà l'économie qui a été établie par Dieu et qui a été détruite par la folie d'Hildebrand.

Au siècle suivant, saint Bernard reprend la théorie des deux glaives, non pas certes pour dénier à l'Église le droit de requérir le bras séculier, mais pour marquer exactement la frontière des deux domaines, spirituel et temporel. Dans son livre *De consideratione*, dédié au pape Eugène III, il invite le souverain pontife à ne pas méconnaître les limites de son ministère[2]. Il a reçu les deux glaives, sans doute, mais non pas au même titre: le glaive spirituel est dans sa main *ad usum*, il peut le brandir; le glaive

[1] Udalrici, *Codex 49*, dans Jaffé, *Monumenta Bambergensia*, pag. 105.
[2] *P. L.*, 182, 464.

temporel est dans la main du soldat, le souverain pontife ne peut que le requérir, *ad nutum*.

Hugues de Saint-Victor n'est pas moins au fait de la distinction des deux pouvoirs; il les hiérarchise d'un trait bref [1]: le pouvoir spirituel doit instituer le pouvoir temporel pour qu'il existe, et le juger s'il se conduit mal. *Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit.* Hugues est le maître de ceux qui, au XIII[e] et au XIV[e] siècle, continuent la tradition augustinienne: les Alexandre de Halès, les Gilles de Rome. Dans le rôle assigné par ces penseurs au pouvoir spirituel dans la genèse même du pouvoir temporel, on ne saurait méconnaître un certain effacement de ce qui appartient en propre au pouvoir temporel.

D'autres penseurs y mettront plus de nuances, sous l'influence prépondérante de saint Thomas d'Aquin. Dans le cadre de la politique surnaturelle, tracé par saint Augustin, saint Thomas intégrera une justice naturelle, qui est la loi de la nature en tant que telle, et trouve à s'exercer là-même où l'action de la grâce ne se révèle par aucun signe extérieur. Cette justice naturelle, saint Thomas en a emprunté la notion au droit romain; il l'a développée selon les principes de l'éthique aristotélicienne. Soit dans le *De regimine principum*, soit dans le *Contra Gentes*, il tracera le programme d'un bon gouvernement, abstraction faite de toute doctrine révélée, sans pour autant méconnaître le bienfait d'une lumière supérieure, qui donne au droit naturel et au droit positif leur stabilité, leur valeur méritoire, leur perfection.

Jacques de Viterbe est un des penseurs qui ont subi sur ce point l'influence de saint Thomas. Il sait faire cas de la félicité temporelle, fin naturelle de l'homme, et d'ailleurs l'ordonner à la fin surnaturelle. Dans cette perspective, le pouvoir séculier apparaît pourvu d'une fin surnaturelle. C'est le fondement d'une théorie théologique du droit naturel de l'Etat: elle s'oppose aux théories régaliennes, coupées de toute attache surnaturelle.

En cette voie, Jacques de Viterbe est vraiment un pionnier. Nous avons dit qu'il s'y engage à la suite du Docteur angélique.

[1] *De Sacramentis christianae fidei*, II, II, *P. L.*, 176, 418.

Comment il a subi son influence, c'est une question obscure, sur laquelle on aimerait à projeter quelque lumière. Sa présence à l'Université de Paris n'est pas signalée avant l'année 1281. Saint Thomas avait quitté cette Université dès l'année 1272, pour n'y pas revenir. Ces dates extrêmes paraissent exclure l'hypothèse d'un contact direct, du moins à Paris. Mais il y avait l'influence du docteur, très présente sur la montagne Sainte-Geneviève, sept ans après sa bienheureuse mort. Et puis, il y avait ses livres.

Le *De regimine principum*, ébauché par saint Thomas, a pu inspirer Jacques de Viterbe sur tel point particulier. Par exemple, au livre I, c. 14, le développement sur les deux pouvoirs, sacerdotal et royal, rejoint ceux du *De regimine christiano* en sa deuxième partie; très particulièrement ce qui concerne la différence entre le sacerdoce de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, c. 7. Mais les deux ouvrages traitent des sujets différents, et ces rencontres de détail ne conduisent à aucune conclusion ferme.

Plus notable est la conformité entre la brève esquisse de saint Thomas sur les notes de l'Eglise, en son opuscule *In Symbolum Apostolorum*, et la première partie du *De regimine christiano*. Expliquant cet article: *Credo... sanctam Ecclesiam catholicam*, le Docteur angélique se souvient des quatre notes énumérées dans le Symbole de Nicée-Constantinople, et les commente dans l'ordre suivant: l'Eglise est une, sainte, catholique et ferme (parce que appuyée sur le fondement des Apôtres). L'esquisse ne comporte guère qu'une page de développement. L'ordre suivi n'est pas celui du *De regimine christiano*: Jacques de Viterbe a interverti la deuxième et la troisième note; il donne à la quatrième un nom qu'il n'a pas trouvé dans saint Thomas, en parlant d'Eglise apostolique. M. Arquillière a comparé minutieusement les deux auteurs [1], et estime probable que Jacques de Viterbe a connu cette page de saint Thomas. Il paraît bien difficile de dépasser cette conclusion.

Mais peut-être serons-nous assez heureux pour constater positivement, sur quelque autre point, la filiation des doctrines.

Avec beaucoup de patience, M. Arquillière a poursuivi l'étude des sources de Jacques de Viterbe. Je ne crois pas qu'il l'ait

[1] *Op. laud.*, pag. 26-29

épuisée. Mais ceux qui voudront pousser plus avant seront infiniment redevables à son texte, établi avec tant de soin, et aux indications dont il l'a pourvu. Je m'attache à des points sur lesquels il n'a pas fait une pleine lumière.

On lit, pag. 135:

Tertio modo dicitur sanctum quod est divinis obsequiis et divino cultui applicatum. Secundum quem modum vestes sancte et vasa sancta et loca sancta et dies sancti dicuntur. Unde sanctitas sic sumpta est virtus que Deo exhibet debitum cultum, quam diffinit Andronicus dicens, quod sanctitas est virtus faciens fideles et servantes que ad Deum iusta.

Cette citation d'Andronicus, que M. Arquillière n'a pas essayé d'identifier, est particulièrement intéressante, parce que elle nous montre Jacques de Viterbe puisant à une source authentiquement péripatéticienne. Saint Thomas y avait puisé avant lui, précisément pour rattacher la sainteté à la justice; il ne sera pas indifférent de confronter les deux auteurs. On lit dans la Somme Théologique, II^{a} II^{ae}, q. 80, art. un., 4:

Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiae annexas, sc. « liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam », ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. — Voir d'ailleurs q. 143, art. un.; q. 160, art. 2; q. 128, art. un., ad 6^{m}.

Le philosophe cité est Andronicus de Rhodes, éditeur d'Aristote au premier siècle avant l'ère chrétienne. Nous croyons utile de reproduire quelques lignes de son traité *Des Passions*; elles permettent d'effectuer le raccord entre la citation de saint Thomas, et celle de Jacques de Viterbe. Περὶ Παθῶν, ed. F. G. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. III, pag. 577, Paris, Didot, 1881: Ἴδιον δὲ δικαιοσύνης ἐστὶ τὸ ἐκεῖνα νέμειν ἑκάστῳ, ὧν ἄν τις τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας προκαταβάλληται. Οἰκεία δὲ αὐτῇ ἐλευθεριότης, χρηστότης, δικαστική, εὐγνωμοσύνη, εὐσέβεια, εὐχαριστία, ὁσιότης, εὐσυναλλαξία, νομοθετική.

. . . .

Ὁσιότης δὲ ἐπιστήμη παρεχομένη πιστοὺς καὶ τηροῦντας τὰ πρὸς τὸ θεῖον δίκαια.

Le recours indépendant des deux docteurs à une même source péripatéticienne se trouve démontré avec toute la précision possible. Andronicus n'est pas redevable de ces développements à l'*Ethique à Nicomaque*, dont il nous a d'ailleurs laissé un vaste commentaire; mais sans nul doute, il s'est proposé de prolonger la pensée d'Aristote. Le raccord est immédiat avec l'opuscule Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, 5, pag. 1250 b, 21-24: Ἐν οἷς ἐστὶν ἡ εὐσέβεια, ἤτοι μέρος οὖσα δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα. Ἀκολουθεῖ δὲ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότης καὶ ἀλήθεια καὶ ἡ πίστις καὶ ἡ μισοπονηρία.

Pag. 275-276, on rencontre un long développement sur la primauté de Pierre, attribué par Jacques de Viterbe à saint Cyrille d'Alexandrie. M. Arquillière l'a en vain cherché dans les œuvres de ce Père, et pour cause. Sans parler d'autres traits qui dénoncent une origine occidentale, on y rencontre un détail philologique assurément difficile à trouver chez Cyrille d'Alexandrie et chez les Pères Grecs en général; c'est le rapprochement Κηφᾶς, κεφαλή.

Ipsum vocantes Cepham, h. e. caput, secundum quod et divus ille veracissimus scribit, texendo in Evangelio et Actibus, Lucas sanctus.

Déjà on lisait, pag. 213:

Ad ostendendum autem privilegia singularis potestatis Petro collate, illud primo occurrit quod ei Dominus ait, ut in Johanne habetur: Tu vocaberis Cephas. Quod etsi Petrus interpretatur secundum unam linguam, tamen secundum aliam caput exponitur, ut, sicut caput inter cetera membra corporis optinet principatum, velud in quo viget plenitudo sensuum; sic Petrus inter Apostolos et per consequens successores eius inter universos Ecclesiarum prelatos est auctoritate precipuus.

Il n'est pas téméraire de rattacher ces textes à l'influence d'Isidore, qui écrivait, *Etym.* VII, IX, 3 (*P. L.*, 82, 287 B): Cephas dictus, eo quod in capite sit constitutus Apostolorum: κεφαλή enim graece caput dicitur, et ipsum nomen in Petro Syrum est. On relève la même étymologie au IX[e] siècle chez Haymon d'Halberstadt, *In Mat.*, XXVI, *P. L.*, 106, 1344 B; au XII[e] dans le *De claustro animae*, IV, 6, inter *Opp. Hugonis de S. Victore*, *P. L.*, 176, 1141 A; au XIII[e] siècle chez Innocent III, *Serm. XXI, In*

festo SS. Petri et Pauli, P. L., 217, 552 C, etc. D'ailleurs elle ne s'est pas imposée à tous. Bède, en son commentaire sur saint Marc, L. I, *P. L.*, 92, 160 A, maintient que Κηφᾶς représente un mot syriaque, exactement rendu par le latin *petra*; il a été largement suivi. Mais on peut tenir pour hautement vraisemblable que le texte attribué à Cyrille d'Alexandrie porte sa marque de fabrique occidentale et non antérieure au VIIe siecle.

Pag. 307, un texte attribué à Isidore a provoqué la juste défiance de M. Arquillière.

Ysidorus dicit quod ceteri Apostoli, cum Petro pari consortio honoris et potestatis effecti sunt. Sed haec assertio non est vera, immo Petrus dictus est Ecclesie caput, et similiter quilibet eius successor.

L'éditeur de Jacques de Viterbe n'a pas trouvé le texte en question chez Isidore. En revanche, il a trouvé et il cite une lettre d'Isidore à Eugène évêque de Tolède, qui rend un son tout différent, *Ep. VIII, P. L.*, 83, 908 B. De fait, le texte appartient à un auteur que ni Isidore ni Jacques de Viterbe ne paraissent avoir beaucoup fréquenté, saint Cyprien de Carthage. A la page la plus célèbre du *De catholicae Ecclesiae unitate*, IV, ed. Hartel, pag. 213, on lit: *Hoc erant utique et ceteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis.* Mais saint Isidore, qui connaît saint Cyprien au moins à travers l'œuvre de saint Augustin, voit en lui surtout un glorieux martyr. Il se réfère à la légende très suspecte du mage Cyprien [1]; jamais aux écrits de l'évêque. Jacques de Viterbe cite une fois saint Cyprien, mais il n'a pas la main heureuse: car le *De duodecim abusionibus*, dont il cite un long passage, n'a pas vu le jour dans Carthage au IIIe siècle, mais, selon toute apparence, en Irlande au VIIe siècle. Nous comprenons très bien qu'il n'ait pas su rapporter cette ligne de saint Cyprien à son véritable auteur; quant à expliquer comment il a pu l'attribuer à Isidore, c'est plus difficile, et là-dessus il faut avouer notre ignorance.

[1] Sur les relations entre les deux personnages, voir H. DELEHAYE, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*: « Analecta Bollandiana », t. XXXIX (1921), pag. 314-332.

Au lendemain d'un acte pontifical glorifiant par l'institution d'une fête liturgique la royauté de Jésus Christ, la publication du *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe revêt une très spéciale et très heureuse actualité. La deuxième partie s'ouvre par un chapitre intitulé: *De potentia multiplici Christi*. Nous en détacherons quelques lignes, soit pour en faire ressortir la haute inspiration, soit à cause de l'intérêt très spécial qu'elles présentent pour la question des sources où puisa Jacques de Viterbe. Pag. 153, 156:

Per hoc autem quod Christus est caput, influendo et presidendo et gubernando, convenit ei etiam esse regem. Eo enim rex est angegelorum et hominum, quo est caput...

Sed considerandum est, circa id quod dictum est, omnia Christo esse subiecta, quod omnia sunt Christo subiecta nunc, quantum ad potestatem quam accepit a Patre super omnia. Sed quantum ad executionem sue potestatis, nondum sunt ei omnia subiecta, sed hoc erit in futuro, quando de omnibus suam voluntatem adimplebit, quosdam salvando, quosdam puniendo, et ita omnes erunt sub eo, vel spontanei vel victi et inviti. Ad hoc de Christi dominio et potentia dicitur, *Hebr.*, I, Quem constituit heredem universorum ; super quo dicit Glossa : Quamvis cum Patre omnia possideat, tamen secundum humanitatem recte dicitur heres constitutus, secundum illud : Dabo tibi gentes hereditatem tuam. Quia ergo Christum Deus Pater constituit iam immutabilem heredem universorum, i. e. possessorem omnis creature, non iam portio Domini est Iacob et pars eius Israel, sed omnes prorsus nationes mundi.

Ce passage, qui représente bien la manière large et claire de Jacques Cappocci, nous offre en outre la preuve décisive d'un contact direct avec l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Dans une page de la Somme Théologique, dont Léon XIII devait s'autoriser pour consacrer au Cœur de Jésus le genre humain tout entier, saint Thomas a écrit, III^{a}, q. 59, a. 4 ad 2um:

Christo sunt omnia subiecta quantum ad potestatem quam a Patre super omnia accepit (*Mat.*, XXVIII, 19); *nondum tamen sunt omnia ei subiecta quantum ad executionem suae potestatis: quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.*

La conformité des deux auteurs est parfaite, quant au sens et quant aux mots, et l'on ne s'arrêtera point à l'idée d'une rencontre fortuite. Par ailleurs, saint Thomas n'indique aucune référence, et l'hypothèse d'une source commune doit être écartée. Nous sommes donc, sans doute possible, en présence d'un emprunt textuel fait par Jacques de Viterbe à la Somme Théologique.

ADHÉMAR D'ALÈS.

De Darwinismo et evolutione

Inter systemata scientifica de organismis sive vegetalibus sive animalibus proposita vix aliud tanto apud plurimos plausu exceptum atque simul tanta apud non pauciores aversione animi repudiatum est, ac ea specierum animalium et vegetalium explicatio, quam anno 1859 Carolus Darwin, observator naturae Anglus, proposuit sub titulo: « *On the origin of species by means of natural selection* (on the preservation of favoured races in the struggle for life) ».

Iam de tali re, quae sub vulgari nomine « Darwinismi » tam diversos atque inter se contrarios doctorum sensus excitaverit, non videtur rationabile esse quidquam disputare, quin ante omnia accurata definitione determinetur, quid hoc nomine Darwinismi intelligendum sit. Definimus itaque Darwinismum eam doctrinam evolutionisticam, secundum quam diversorum temporum species tam animales quam vegetales ex praecedentis temporis formis organicis aliquo modo diversis « selectione quae dicitur naturali » efformatae sunt. Qua in definitione facile illi duo conceptus apparent, quos omnis definitio completa continere debet, conceptus genericus, sc. doctrina « evolutionis ex prioribus » et conceptus specificans, nempe illius medii, per quod evolutio fit, sc. « selectionis naturalis ». Uterque iam conceptus explicari debet, et primo quidem genericus conceptus « doctrinae evolutionisticae ».

Itaque quid statuit « omnis doctrina evolutionistica »? Statuit organismos sive animales sive vegetales cuiusque temporis a praecedentis temporis organismis aliquantum diversis variationibus successivis ortos esse, hos priores autem eodem modo a prioribus et ita porro, donec ad primos organismos perveniatur, a quibus omnes posteriores orti sunt. Sed talis doctrina evolutionistica numquid vere in scientia naturali invenitur? Non solum invenitur, sed fere apud omnes scientiae naturalis expertos habetur, idque propter hanc praecipue rationem, quod strata lapidea vel terrea, quibus

telluris nostrae cortex compositus est, pro diversitate temporum etiam diversas exhibent formas animales vel vegetales. Strata enim illa ea materia, qua constant, et eo modo, quo invicem collocata sunt, apparent esse aut in maribus aut in paludibus deposita; quare ea animalia vel plantae, quae in marium paludumque aquis aut in earum litoribus ripisve vivebant, firmiores partes corporum suorum in ipsis illis stratis deposita reliquerunt. Iam vero si temporibus praeteritis eaedem formae animales vel vegetales fuissent, quae nunc sunt, in stratis illis has formas nobis notissimas inveniremus. Sed quid reapse invenimus? Formas invenimus ab huius nostri temporis formis diversas et ut plurimum inferiori organizatione instructas. Id quod statim manifestum fit, quam primum aliquot centenorum pedum effossione in supremum et proin ultimum stratum progredimur; animalium enim plantarumque reliquiae ibi inclusae a nostri temporis animalibus plantisque non omnino quidem, non tamen parum diversae apparent. Sin ultra id stratum ad proxime inferius anteriusque progredimur, iam formas organicas multo plus ab hodiernis diversas videmus. Et ita porro, quo magis effodiendo in strata inferiora et antiquiora progredimur, eo magis reliquiae animalium plantarumque ibi depositae ab hodiernis animalibus plantisque diversae et plerumque inferius organizatae apparent. Tali autem rerum statu nos aliquam organismorum evolutionem agnoscere cogi, difficile negari poterit. Nam ante omnia hoc imprimis apparet clarissime, diversorum temporum organismos non omnes simul exstitisse, sed hos quidem anteriores, illos posteriores fuisse. Id autem duplici modo fieri potuit. Aut enim primorum organismorum auctor Deus non solum ipsos hos primos produxit, sed etiam posteriores suo quoque tempore directe et immediate creavit — id quod praeclarus ille palaeontologus G. Cuvier supposuit, qui iterata creatione singulorum temporum organismos ortos esse dicebat — aut solum primos illos organismos directa creatione Deus produxit, sed eosdem tali indole naturali instruxit, ut paulatim pro circumstantiis temporum et locorum variatis et ipsi — intra limites divinitus praevisos et destinatos — magis magisque variatos possent procreare fetus. Etiam hac altera suppositione facta Deus aeque bene ac in priori suppositione omnium organismorum creator manet, at non eodem modo omnium; primos

enim organismos ipsos in se immediate produxit, posteriores autem mediate, sc. in primorum indole naturali, per quam pro circumstantiis temporum et locorum variatis et ipsi iam posteriores organismi magis magisque variati prodirent.

Quodsi hanc praeferimus suppositionem, non complures iteratas creationes, sed unam agnoscimus initio factam et post eam evolutionem magis magisque progredientem; quae evolutio erit creationis unius iterata consequentia, secundum leges naturae initio creatae insitas effecta. Quare si materialistae quidam vel pantheistae in libris suis popularibus nos terrere conantur audacter istud « aut... aut » ingeminando: aut evolutio valet aut creatio; atqui evolutio est, quae a scientia naturali absolute postulatur; ergo creatio absolute reicienda est: nos perquam securi respondere possumus: frustra putatis nos vestro « aut... aut » terreri posse, cui potiori iure nostrum « tum... tum » opponere liceat, sc. tum creatio tenenda est, tum evolutio ex illa oriunda teneri potest.

Idque non solum contra fidei Christianae adversarios, sed etiam inter catholicos eo securius statuere licet, quo antiquior idea evolutionis in Ecclesia inveniri videtur. Tantum enim abest, ut haec idea nobis primum a modernis ethnicis, ut forte imaginantur, victricis scientiae vi invitis tandem obtrusa sit, ut iam saeculo quarto et quinto *apud egregium Ecclesiae doctorem S. Augustinum* nobis ideae occurrant, quae secundum multos optime cum quadam evolutione componuntur. Qui de creationis historia in libro Genesis agens non dubitat scribere, posse etiam dici Deum initio « *rationes tantum seminales* » animalium plantarumque creasse. Si quis enim eas, quas vocant, « species naturales » (oppositas speciebus systematicis) teneat, in quibus intra limites a Creatore praestitutos evolutio variationum vel subspecierum continuatur, sine difficultate constantiam specierum cum evolutione coniungere licet simulque cum Linnaeo profiteri: « Tot species numeramus, quot diversae formae in principio sunt creatae ».

Quare ex hac quidem parte nobis integrum est evolutionem per saecula factam secure tenere. Immo, non solum sine timore vel suspicione hanc evolutionem tenere, sed etiam cum gaudio quodam et approbatione profiteri licet. Nam tali evolutione, quae fiat secundum leges naturales a Creatore primis organismis inditas,

divina sapientia et omnipotentia et praescientia clarissime illustratur. In ipsis enim illis primis et infimis organismis indolem evolutionis recondens absoluta certitudine praevidit omnes diversas locorum temporumque circumstantias, quibus illi per longissimas saeculorum series ex organizatione infima ad altitudinem modernorum organismorum evolvi possent.

Restat solum, ut nomini « doctrinae evolutionis » etiam aliud nomen vulgo adhibitum addamus, sc. « doctrinae descendentiae », quo innuitur, organismos posteriores evolutione vere genealogica a prioribus descendisse; vel quia plurimi de « theoria evolutionis » loquuntur, etiam nomen « theoria descendentiae » usu venit. Attamen, quo securius nos intra scientiae solidae fines teneamus, statim hic istud splendidius nomen « *theoriae* » cum accuratiore nomine « *hypothesis* » commutemus, ut appareat, explicationem illam de ortu formarum animalium et vegetalium propositam, quantumvis probabilem neque scientia graviori indignam, tamen nondum indubiam veritatem dicendam esse.

Quodsi in iis, quae hucusque de evolutione in genere diximus, non erat quidquam, quod cogeret nos doctrinam evolutionisticam repudiare, aliter omnino res se habet, quam primum conceptum evolutionis communem propius determinare conantur adiecto eo modo, quo evolutio facta esse cogitatur. Nam tum relicto campo non admodum periculoso hypothesium sat labili fundo incipiunt incedere. Inter eas autem hypotheses imprimis iam in eam inquirere debemus, quam Darwinus supra nominatus proposuit, quae vulgo « *Darwinismus* » vocatur.

Darwinus autem ex ea experientia procedit, quod omnes organismi, etiam qui minime fertiles habentur, adeo multiplicari solent, ut brevi iam tempore ea praeoccupare aliisque exclusis sibi arripere conentur, quibus omnes ad vitam sustentandam indigent, ut sunt lumen, calor, cibus, locus, similia, quae communi voce « conditiones exsistentiae » dicuntur; unde etiam organismorum pugnae de his omnibus a Darwino « *pugna exsistentiae* » vocata est vel « *pugna vitae* » (« *struggle for life* »)? Iam vero eam pugnam organismi nequaquam ut adversarii viribus pares ingrediuntur. Ubicumque enim animalia vel plantae sobolem producunt, multae in

nova sobole casu fiunt variationes, quibus affecti iam pugnam exsistentiae multum inter se impares suscipiunt. Inde fit, ut ii organismi, quorum variationes ad illam pugnam utiles sunt, victores ex ea prodeant, infelices autem variationes subiecta ipsarum ad interitum ducant. Victoribus autem mox ad novam generationem procedentibus rursus in recenti sobole pugna exsistentiae incipit, in qua rursus infeliciter variatae formae occumbunt, feliciter variatae victrices exsistunt moxque novam sobolem generant et ita porro. Sed hac ratione, cum novae soboles ad prosperas variationes suas haereditarias semper novas variationes addant, maior in dies oritur successivarum generationum a primis formis differentia et multo perfectior organizatio, donec tandem post plurimas generationes tanta fiat a primis differentia, ut postremae formae iam aliae species esse appareant. Iam si quis hanc novarum specierum formationem cum artificiosa nostra cultura sive pecudum sive plantarum comparet, haec cultura rationali hominis electione dirigitur, qui libere determinat, quales variationes sobolis recentis conservare et generationibus successivis accumulare velit; in natura vero ipsa illa « pugna exsistentiae » organismos feliciter variatos ad victoriam exsistentiamque ulteriorem determinare videtur. Quare pugna virium naturalium caece quidem concurrentium respectu exitus sui similis est cuidam electioni vel selectioni, quam Darwinus « *selectionem naturalem* » appellavit, ideoque Darwinismus etiam theoriae « selectionis naturalis », accuratius utique hypothesis « selectionis naturalis » vocatur. Ex dictis hucusque Darwinismum iam breviter definire possumus *hypothesin de origine specierum ex « selectione naturali »*.

De hac Darwini hypothesi iam restat, ut videamus, num verum sit, quod in ultimo libro meo « *Overraskelser fra Abeteoriens og Udviklingslaerens Omraade* », Hafniae 1917 (*Quae in lite de evolutione et de hominis origine evenerint contra exspectationem*) dictum est, sc. Darwini doctrinam initio quidem permultis visam esse stellam clarissimam, quae in posterum scientias naturales perpetuo illuminatura esset; sed aliquanto post apparuisse, meteorum tantum fuisse, quod subito effulsisset, donec, non minus subito splendore decrescente, iam fere extinctum esset.

Et re quidem vera duobus primis post Darwinismi ortum decenniis videri poterat fore, ut ista hypothesis impetu invicto scientiarum naturalium regno potiretur. Non deerant quidem viri docti scholae senioris, qui novam doctrinam sceptica dubitatione considerarent; sed iuniores naturae exploratores numero usque accrescente summo studio ad Darwini vexillum convolabant; ideoque ut horum, ita etiam Darwinismi tempus futurum esse videbatur. Sed quidnam erat, cur multi tanto studio novae hypothesi assentirentur?

Erant duae imprimis vel tres causae, quarum prima erat, quod illo tempore periti scientiae naturalis non satis clare evolutionem in communi ab evolutione Darwinistica distinguebant; quidquid doctrinam evolutionisticam probabilem reddebat, multis etiam evolutionem Darwinisticam commendare videbatur, quippe quae tum fere sola esset forma doctrinae evolutionisticae communiter nota.

Etiam magis tamen altera causa tum Darwinismo favebat: materialisticum sc. hypothesis novae ingenium plurimos attraxit, qui fidem Christianam et omnem revelationem divinam aversabantur. Erat enim materialismi superbientis saeculum, quo tempore athei ut Buechner, Carolus Vogt, Moleschott, Huxley, Haeckel impia sua sensa omnibus obtrudebant. Inter quos atheus ille Anglus Thomas Huxley materialisticum hypothesis Darwinianae ingenium apertissime profitebatur atque summam Darwinismi gloriam esse praedicabat. « Praeter alia commoda », inquit, « haec doctrina immensum illud nobis lucrum praestitit, ut in omne posterum tempus liberaret nos isto « aut... aut »: « aut debes renuntiare studio explicandi naturam tali modo, qualem rerum naturalium vere periti approbare possint, aut exsistentiam Creatoris negare non potes ». Ad hoc « aut ... aut » quod responderem, anno 1857 ego quidem nihil habebam, nec quemquam alium tunc puto habuisse. Sed uno anno post (sc. cum Darwini opus in lucem prodiisset) ipsi nobis inscitiam nostram improperavimus, quod istud « aut... aut » nobis difficultatem creare potuisset ». Itaque fortuitis Darwini variationibus atheus ille se tandem aliquando ab agnitione Creatoris liberatum putabat. Et iam graviori suo studio zoologico valedicens et (secundum ipsius Darwini verba) procurator generalis Darwini factus per urbes Angliae proficiscens hominis

cum simia propinquitatem genealogicam, summam sc. Darwinismi consequentiam materialisticam, ubique praedicabat, amicis eius frustra monentibus, ut ad solida studia zoologica rediret. Unum iam solummodo inventum eius zoologicum omnium in eum oculos convertit, sc. famosus ille « *Bathybius Haeckelii* », quem « organismum infimum » massa sua pituitosa longe lateque in profundo oceano diffusum imaginans, ipsam materiam inertem in transitu ad vitam se invenisse putabat. Videbatur igitur novo argumento demonstrasse exsistentiam Creatoris superfluam esse. Tempori tamen Huxley ipse se non parum erravisse animadvertit; quare famam saltem suam zoologicam salvare properavit confitendo, se excretionem calcariam alcoholicam cum pituita viva animalis infimi confudisse. Tum utique Darwinistarum ovationes conticescebant; et cum ipsius Huxley paulo post defuncti vitae descriptio edita esset, criticus quidam in periodico illo « Revue des deux mondes » miserabundus eum hostiam Darwinismo mactatam vocavit.

Etiam Carolum Vogt, acerbissimum illum quidem S. Scripturae inimicum, et Ernestum Haeckel pro fanatico suo monismo Darwinum studiosissime secutos esse, nemo mirabitur. Cum vero ipse etiam Darwin ab asseclis incitatus hominem ad regnum animale deprimere conatus postremo ipsum Creatorem Deum, quem antea professus erat, sibi dubium factum esse ostendisset, iam Darwinismus aperte indolem illam materialisticam monstrabat, quae inde ab ortu eius sub fortuitarum variationum proclamatione latuerat, quibus totius naturae ordinem pulchritudinemque absurde tribuerat.

Neque aliud quam ultima huius absurditatis consequentia fuit, quod quidam capitales Catholicismi adversarii « Francomurarii » Darwinismum Christianae fidei subrogare conati sunt, cum Berolini professor Settegast « magnus antehac Francomurariorum magister » (« Gross Meister ») a. 1890 Darwinismum temporis futuri religionem proclamavit, cuius principia propagare iam Francomurariorum esset. Neque absurde quis suspicetur, horum operam diligentiorem diluvio illi libellorum Darwinisticorum subfuisse, quod aliquamdiu mundum inundabat.

Verumtamen hypothesin eam, quae rationibus tam parum solidis impetu quodam iuvenili mundum aliquandiu deceptum expu-

gnarat, non diu scientiae gravioris iudicio satisfacere posse, evidentissimum erat.

Nam cum temporis progressu complures hypotheses evolutionisticae partim inter se adversariae orirentur, ne iuniorum quidem evolutionistarum turbam latere poterat, multa, quae pro Darwinismo allata essent, solum pro communi evolutionis hypothesi adhiberi posse.

Imprimis tamen quod Darwinistae internas et determinatas evolutionis indoles negare easque innumeris variationibus prosperis sufficere conabantur, id quidem diutius sustineri non poterat prae accuratioribus moderni temporis observationibus, quae novis in dies argumentis irrefragabilibus monstrabant, naturam sapienti consilio esse conformatam. Itaque paulatim sentiebant, se, admiratione novi nimia inebriatos, a Darwino prosperas variationes praedicante deceptos esse. Initio enim, si quis a Darwino postulabat, ut prosperas illas variationes sibi contuendas ostenderet, ille id fieri posse negabat, quia variationes adeo parvae essent, ut vix essent visibiles, et, non antequam forte mille generationes vel etiam decem millia earum transissent, clare videri possent! At variatio talis tamque exigua, ut ne videri quidem possit, certo certius in pugna illa vehementi de exsistentia possessori suo victoriam tribuere nequit. Ergo in praesenti minutissima illa variatio prospera de facto non est, fiet fortasse prospera post mille generationes, interim autem est inutilis, immo potius nociva, quia ipsius organismi expensis interim servari debet, ut tandem aliquando post plurimas generationes utilis et prospera evadat.

Revera ergo tota illa de multis variationibus *prosperis* praedicatio deceptio erat, nisi Creator omniscius supponebatur, qui futuram hanc utilitatem variationum multis saeculis ante praevidens, organismos talis evolutionis indole instruxerit. Sed hanc suppositionem turba Darwinistarum initio omnino fugiebat, Darwinus ipse, solum quamdiu fidem Creatoris non amiserat, fortasse tacitus secum fovebat; fortasse, inquam, nam vix erat satis philosophice excultus, ut haec clare perspiceret.

Secundum haec omnia mirum non est, non solum seniores ex rerum naturalium peritis Darwini doctrinam adeo insolidam con-

stanter repudiasse, sed etiam iuniorum non paucos mox ad adversariorum partes transiisse.

Inter illos quidem seniores excellebant v. g. in Dania zoologus ille eximius Japetus Steenstrup eiusque in universitate Hafniensi successor Christianus Lütken, in Germania celebris ille ornithologus Bernardus Altum et anthropologi non minus illustres Rudolfus Virchow Berolinensis et Joannes Ranke Monacensis professor. Inter botanicos eminebant Carolus Naegeli Monacensis et Albertus Wigand Marburgensis professor; quibus ex palaeontologiae auctoritatibus accedebant, Fridericus Pfaff pro Germania, O. Heer pro Helvetia, Joachim Barrande pro Gallia et Bohemia; insuper autem clarissimus ille physiologus Carl Ernst von Baer pro terris Balticis, qui praeter ceteros ipsius evolutionis ideas excoluerat.

Ceterum ex his omnibus gravissimam Darwinismo plagam inflixisse videtur ALBERTUS WIGAND opere, cui titulus: « *Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's* » (Darwinismus et Newtoni et Cuvieri exploratio naturae). Quod opus doctissimum cum tribus tomis constet, ultimo tomo auctor, ipsam scholam Darwinisticam secundum notos Darwinianorum libros ad examen vocans, eorum inter se contradictiones vere esse « bellum omnium contra omnes » demonstrat. Sed frustra Wigand († 1886) id demonstrasse videbatur, quamdiu vixit. Id quod non solum ipse discipulae Æmiliae Gregory naturae peritae, dixit, sed post eius mortem etiam unus ex adversariis eius notissimis doctae illi Americanae confirmavit. Quae cum Marburgum venisset, ut Wigandi praelectiones audiret, hic se complures annos ad tres illos tomos conscribendos impendisse, sed fere nullum ex naturae peritis ipsi fidem habere ait; quare eam voluit per annum sua ipsius collegia frequentare, sed tum unum ex iunioribus adire, qui cum ceteris sentiret. Primum igitur illa Wigandum audivit, postea ad Iulium Sachs aliosque botanicae professores transiit, et Darwinistarum castra secuta in Americam rediit. Sed cum professores suos visitatura a. 1894 Europam repetiisset, in laboratorio Berolinensi legit articulum, in quo prof. Sachs scripserat, *omnes in Germania botanicos eximios a Darwinismo recessisse*. Id quod vix credere potuit, donec postea ipsum Sachs visitans interrogavit, num id

serio existimaret. « Omnino ita », ille respondit, « paucos post annos non iam multos puto Darwini doctrinae adhaesuros esse. Et ipse, ut scis, quondam Darwinismo assentiebar, sicut alii; decem annis abhinc si quis Darwinismo non consentiret, ignorantiae id esse videbatur ». « At, si ita res se habet », Gregory paulo dubitans reposuit, « prof. Wigand nihilominus recte sensit ». « Utique », respondit Sachs, « *contra Darwinum recte docuit* ».

Concludamus seniorum doctorum seriem commemoratione physiologi clari nominis E. Du Bois-Reymond, qui fere in confiniis stans seniorum et iuniorum et ipse forte laeta exspectatione Darwinismi initia conspexerat. Qui a. 1894 in Academia Berolinensi de Darwinismo loquens aperte confessus est, eum multorum spes maximas fefellisse; qui postquam primum suum per totum mundum triumphum egisset, mox ebrietatis cuiusdam enthusiasmum desiisse et Darwini argumentationes magis magisque dubias evasisse; id quod iam suo tempore Albertus Wigand mature demonstrasset, sed — proh dolor — nimis mature, cum eo tempore opinio publica doctrinae Darwini nimis adhuc faveret.

Sed iam tempus est videre, quam rapide Darwinismi existimatio apud scientiae naturalis peritos etiam iuniores ceciderit et fere evanuerit.

In notissimo illo periodico scientifico « Biologisches Centralblatt » (Folium centrale biologicum) ex 1 maii 1896 Dr. Hans Driesch, non ignobilis ille cultor quaestionis descendentiae, Darwinismum expresse refellere iam superfluum esse ait; eum enim iam ad historiam pertinere, aeque ac illud alterum saeculi mirum, philosophiam Hegelianam; ambo enim ista nos docuisse, quomodo integra hominum generatio ridicule decipi posset, et ambo vix saeculo isti versus finem vergenti in posterorum aestimatione commendationi fore.

Dr. Dreyer zoologus in scripto suo: « *Peneroplis* », eine Studie zur biologischen Morphologie und zur Speciesfrage 1898 (Studia ad biologicam Morphologiam et ad quaestionem de speciebus illustrandam) criticam de Darwinismo fert acerrimam: « Doctrina selectionis ante omnia falsa est, nam computo verisimilium prorsus contradicit (innumeris suis casibus prosperis) — nihil contribuit

ad intelligendam organismorum naturam, in se ipsa defendi nequit, et, quantumvis esset vera, non esset flocci — iam tempus est, biologiam laete efflorescentem ex isto morbo suo Anglico convalescere et maturam fieri » (ergo Darwinismus iam apparet morbus infantilis [« morbus Anglicus »]!).

Eodem fere anno prodiit liber Dr. GUSTAVI WOLFF: « *Beiträge zur Kritik des Darwinismus* » (Supplementa ad criticam Darwinismi). Auctor comparat, qui status rerum iam sit elabente saeculo, et qui decem annis ante fuerit. « Tunc », inquit, « dogma selectionis naturalis adeo etiam irrefragabile videbatur, ut nullus editor scriptum meum edere auderet (quare tunc solum in periodico scientifico « Biologisches Centralblatt » prodiit). Interim autem status rerum feliciter mutatus est. Dubium non est, quin paulatim cognoscant, *Darwinisticas doctrinas pessimam fuisse deceptionem*; et iam ab eo se expedire conentur modo quam decentissimo vel etiam indecentissimo, v. g. simulando, eum nunquam exstitisse ».

Darwinismi insoliditatem iam etiam extra doctorum collegia animadverti, in periodico « Die Grenzboten » (Nuntii ex vicinia) a. 1900 articulo quodam lectu digno apparet, cuius titulus est: « *Haeckels Schwanengesang* » (Haeckelii carmen cycneum). Illustrem Darwinismi completorem hoc libro « *Die Welträtsel* » (Ænigmata mundana) studia sua monistica finire ait et, saeculo suo decedente, etiam vitae suae operi finem imponere velle. « Id quod », inquit auctor, « eatenus prudentissime factum est, quatenus saeculum vicesimum Darwinismo non diutius favere videtur, immo iam nunc eum repudiat. Germani per complura decennia ab iis, qui theoriam Darwinisticam popularem reddere conabantur, se illudi passi sunt; iam tempus est, ut solidos naturae exploratores audiant, qui ipsos doceant, quantum de natura vere noverimus ».

Quin etiam in periodico socialistico « Socialistische Monatshefte » auctor sociali-democraticus CURT GROTTEWITZ de « *mythis Darwinisticis* » scribere audet. Dubium non esse, quin complures persuasiones Darwinisticae, vulgo etiamnum propagatae, evaserint mythi, qui sustineri non iam possint. « Unam speciem ab altera ortam esse, variationes utiles fore superstites, innumeras exsistere formas transitorias, haec omnia postulantur, sed demonstrari apertis naturae realis exemplis... nunquam potuerunt ». « Quod autem ma-

xime reprobandum videtur, est Darwini de multis illis variationibus prosperis doctrina ».

Ne talis hypothesis, cui etiam sociali-democratici, quamvis in pugna contra religionem socii, fidem negare coeperint, gravioris scientiae et seriae observationis naturae approbationem sibi conciliaret, periculum vix esse potuit. Ita v. g. accuratissimus ille insectorum observator F. H. FABRE in opere complurium tomorum « *Souvenirs entomologiques* » (Recordationes de insectorum natura) « Audacissime », inquit, « nostri temporis theoriae omnia sibi videntur posse explicare. Sed mille theoriae unico facto in natura reali explorato aequiparari non possunt ». Imprimis vesparum genera et familias earumque instinctus admirabiles per multos ille annos observaverat insectorumque a Creatore sapientissime instructorum exemplis multis lectuque iucundissimis illustraverat; quae iocose « *punctiunculas* » pro Darwinistis vocavit et summam omnium observationum suarum verbo Anaxagorae absolvit « *Mens omnia ordinavit* ».

Etiam celebrior quam Fabre entomologus erat palaeontologus J. BARRANDE supra inter seniores nominatus; qui grandi suo multorum tomorum magnifice adornatorum opere « *Le système Silurien* » et minoribus tomis supplementariis de *Cephalopodis* et *Trilobitis Siluricis* non solum hypothesin Darwinianam, sed ipsam fere doctrinam evolutionis in communi vix et ne vix quidem cum factis palaeontologicis componi posse affirmat.

Sed ad entomologiam redeamus audituri auctorem in explorandis mirabilibus formicarum et termitum instinctibus facile principem, minime tamen Barrandii iudicio de evolutione in communi subscribentem. P. ERICUS WASMANN, plurimis de vita insectorum observationibus notissimus, in opere: « *Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre* » (Biologia moderna et doctrina evolutionistica) inter alia de Darwinismo: « Explicatione », inquit, « per causas fortuitas (sc. innumeras Darwini variationes prosperas) ad intelligendum naturae ordinem proficere non possumus ». Multo acrius autem iudicium fert de Darwinismo Haeckeliano (vulgo « Haeckelismo »), quem Haeckelius professioni suae monisticae substruere conabatur: « [Haeckelismus] est absolute illicita deceptio sub tegmine scientiae tentata ».

Quid quod etiam embryologi praeclari nominis, professores Fleischmann, Oppel, Keibel, suis ipsorum studiis coacti, Darwinismum reiecerunt, cuius initio fuerant asseclae, confidentes etiam exaggerationi eius extremae, famosae Haeckelii « legi biogeneticae fundamentali », sc. ontogeniam esse recapitulationem phylogeniae. De qua lege prof. ALB. FLEISCHMANN ex universitate Erlangensi in libro « *Die Descendenztheorie* » (Theoria Descendentiae) a. 1901 per 10 annos se fuisse legis illius asseclam fidelissimum, conviciantem omnibus huic legi diffidentibus. Sed deinde comparativa sua studia de carnivoris et de rodentibus dubium sibi creasse; et iam per ea, quae in reali natura reperisset facta, sibi persuasum esse « legem istam fundamentalem » formam quidem exhibere speciosam, nihil autem solidae doctrinae continere. Prof. dr. A. OPPEL vero, observationibus suis embryologicis innixus « legem fundamentalem » simpliciter negat dicens: « *Ontogenia non est recapitulatio phylogeniae* ». — Cui prof. dr. Fr. Keibel universitatis Friburgensis subscribit dicens, legem illam nulla alia re niti nisi exceptionibus, aliis verbis, legem de mammalibus isto modo statui non posse.

Berolinensis denique prof. dr. O. HERTWIG in 2ª parte libri: « *Die Zelle und die Gewebe* », (Jena 1898) non solum negative a doctrina Haeckelii magistri sui recedit, sed positive eam corrigit docens, certas quasdam fetuum formas ideo semper retineri, quia iis solum animalis organismus simplicissima et accommodatissima ratione effingi possit, aliis verbis, exsistere internas in fetu indoles sapientissima lege praescriptas, ergo non fortuitas Darwini variationes prosperas. « Debemus abstinere a formula illa (ex Haeckelii lege fundamentali): recapitulatio formarum, quas maiores olim habebant (quae esset « recapitulatio phylogeniae »), sed potius dicere: repetitio formarum, « quae organicae evolutionis legibus postulantur et a simplicibus ad magis complicata (i. e. ad perfectum organismum) perducunt ».

Ad ipsum saeculi nostri initium prof. botanices in universitate Kiel dr. J. REINKE librum praestantissimum edidit, hodie iam compluribus editionibus prostantem, cuius ipse titulus: « *Die Welt als Tat* » (Mundus ut intelligentis auctoris effectus) iam programmatice Darwinismum tum materialisticum, tum pantheisticum reicit. Ubi inter alia: « Vidi », inquit, « Darwinismi iuveniliter animosi

triumphum, qui mundum sibi iam expugnasse videbatur. Audacissimo impetu asseclae eius doctrinam scholae senioris evertere conabantur. Sed seniores, initio quodam terrore paululum regressi, rursus coeperant resistere, et prae tenaciore horum defensione magis magisque iuniorum impetus elanguit ». Capite 29°, postquam diluvium litterularum descripsit, quo Darwinismus mundum inundabat, « Nunquam », inquit, « hypothesis scientifica tantum successum extra doctorum rempublicam habuit, si tamen pulveres immensos excitasse successus dici potest. Certe id de Germania et Anglia valet, cum Galliae laudi tribuendum sit, quod ibi naturae periti magis tranquilli et sceptici commotionem illam considerarint ». Nunc tamen temporis, ait, cum iamdudum sobrietas rediisset, vix intelligi posse, etiam viros alias prudentes et perspicaces istam ebrietatem evitare non potuisse. Sed etiam criticam Darwinismo adhibitam successum habuisse, qui vix exspectari potuisset, cum non solum multi antea sceptici iam palam essent adversarii eius, sed etiam non pauci, qui antea asseclae eius addictissimi fuissent, iam cum indifferentia vel etiam cum contemptu de eo iudicarent. Et expositis praecipuorum criticorum iudiciis, ipse concludit sic: « Iis, quae hucusque ex critica in doctrinam de selectione versa retulimus, *Darwini doctrinam in ipsis fundamentis suis quassari*, ulteriori explicatione opus non est.

Palaeontologiae vero de Darwinismo iudicium, praeter quod iam supra a Barrande audivimus, etiam ex nostro hoc saeculo imprimis auditu dignum videtur, cum de ipsis illis saeculis dudum praeteritis, quibus evolutio Darwinica facta esse dicitur, testimonium ferat. In congressu naturae peritorum Tubingae anno 1901 habito professor universitatis Tubingensis dr. Koken: « Pauci tantum », inquit, « palaeontologi hypothesi selectionis adhaerent; *tabulae genealogicae a Darwinistis propositae* ex iis, quae de organismis fossilibus novimus, *sustineri nequeunt* ». — Eodem modo palaeontologus Friburgensis prof. dr. Steinmann genealogias a Darwinistis statutas hypotheticas tantum esse ait nec satis fundatas... « Et ubi conati sunt, conformitatem systematis genealogici cum iis, quae in natura reali inventa sunt, monstrare, inconvenientia eorum palam apparuit »... « *Illa tempora quibus explicationes Darwinisticae* (de specierum evolutione) *confidentia quadam puerili existi-*

mabantur doctrinae descendentiae Alpha et Omega, iamdudum sunt praeterita ».

Mutati temporis testis eloquentissimus anno 1905 prodiit (Stuttgartii) libellus dr. E. Dennert sub titulo: *Vom Sterbelager des Darwinismus* » (E lecto Darwinismi moribundi), qui titulus certe explicatione ulteriore non eget.

Sed iam fere decennio ante universitatis Hafniensis auctoritas botanica, per totam Europam notissima, prof. dr. Eug. Warming talem Darwinismi exitum prospexerat. In discussione enim quadam conventus academicorum ipse, qui haec scripsi, consilium sapientis Creatoris in natura reali apparere defenderam. Contra quod cum professor quidam philosophus contendisset, quae in natura viderentur sapientissime facta, facile sine consilio Creatoris intelligentis explicari posse, dummodo quis Darwini doctrinam sequi vellet, professor botanicus Warming: « Provocatione ad Darwinismum », inquit, « non licet nobis negare auctoris intelligentis consilium; *facile fieri potest, ut post paucos annos de Darwinismo actum sit* ». Quantopere anni posteriores huius auctoritatis effatum confirmaverint, conspectus hic datus satis ostendit.

Quem conspectum hic interim absolvere liceat citandis verbis auctoris iam nominati, in disceptatione evolutionistica notissimi. In « Biologisches Centralblatt » (Folium centrale biologicum) 1902 dr. H. Driesch: « *Perspicacioribus* », inquit, « *Darwinismus iamdudum mortuus erat*. Quae autem ultimo tempore ad defendendum eum prolata sunt, non multum aliud est, quam sermo funebris secundum normam illam: « *de mortuis nihil nisi bene* », cum tacita confessione, clientem non iam cuiquam satisfacere ».

De clade etiam maiore, quam Darwinismus statuenda imprimis animali hominis origine accepit, in altera huius commentarii parte plurima et maxime memorabilia audiemus.

Darwinianorum doctrina de hominis ex animali regno evolutione.

Ut supra atheum Huxley cum reliquis materialistis et pantheistis sperasse vidimus, se ope Darwinismi ab agnoscendo Creatore liberari posse, ita videbimus Darwinistas fere omnes hominis a simia originem adeo acriter defendere, quasi, ut prof. botanices Alb. Wigand scite advertit, in hac origine hominis pitheoidea statuenda omnis doctrinae Darwinisticae cardo vertatur, quae vix tot asseclas numerasset, nisi essentialem hominis et animalium differentiam negasset. Quare etiam idem auctor rectissime notat, hac origine hominis animali statuenda denuo ingenium Darwinismi antichristianum prodi; nam cum hominis ab animali origo mera transmutatione successiva, nullo principio vitali altiore accedente, effecta esse dicatur, necessario spiritualitas animae humanae excluditur.

Verum cum hic revera ad eam quaestionem accedamus, in qua Darwinismi asseclae summo studio operam navarint, ingens erit massa rerum discutienda. Quam aptissime forte aggredientes secundum notum illud: « divide et impera », statim tres partes distinguamus: palaeontologicam, chimico-physiologicam, zoologico-evolutionisticam.

1) Prima igitur parte numerosi conatus originem hominis beluinam ex fossilium hominum reliquiis probandi proponentur.

2) Cui parti primae postea addere liceat inquisitiones non parum curiosas et ingeniosas de sanguinis et seri mixtionibus et « praecipitationibus », quibus Darwinistae speraverant, se nostram cum simiis propinquitatem (« propinquitatem sanguinis ») demonstrare posse.

3) Postremum denique proponendis conatibus professorum zoologorum Haeckel et Klaatsch partim inter se oppositis viam sternemus illustrandi doctrinae evolutionisticae statum modernum et praesentem.

Quibus omnibus apparebit, non solum usque ad praesens tempus absolute deesse quamlibet scientificam probationem originis nostrae beluinae, sed insuper eos ipsos adversarios fidei Christia-

nae, qui maxime fastuose contra eam ad scientiam provocarunt, revera levitatem et insoliditatem vix credibilem prodidisse.

I. Quaestio palaeontologica de homine fossili.

1. De « intelligenti Eva » in Engis et « stupido Adamo » ex Neanderthal.

Primo statim Darwinistico tentamine levitas ista apparuit, cum infensissimus ille S. Scripturae contemptor Carolus Vogt Genevensis Mosaicam de protoparentibus narrationem sugillare conaretur.

In specu enim vallis Mosae fluminis prope Engis iam anno 1835 praeter alias trium corporum reliquias calvaria inventa erat, quam postmodum Vogt feminae esse dicebat eamque etsi melius formatam, quam calvariam in Neanderthal terrae Rhenanae inferioris viginti fere annis post detectam (de qua postea plura referemus), tamen una cum hac ad typum humanum inferiorem pertinere declarabat. Ergo videbatur ei hoc caput nostram cum simiis propinquitatem commendare. At non diu hoc Vogtii arbitrium sustineri potuit, cum ipse Darwinianus Thomas Huxley, quem supra nominavimus, iudicaret, hoc caput inter typi Caucasici crania numerandum esse, immo etiam philosophi caput esse posse! Insuper cum Landzert, universitatis Petropolitanae anthropologus, Engisianam hanc calvariam inter capita eximie formata numerandam esse cognovisset, eam cum pulchro antiqui Graeci capite composuit et « inferiorem istum typum Engisianum » fere omnibus lineamentis cum praeclaro antiqui Graeci in acropoli Atheniensi invento capite convenire demonstravit, pingendo duo haec capita unum intra alterum. Ad hanc excellentem promotionem « typi inferioris » non est opus quidquam addere!

2. De virgine Camburgensi.

A Darwinista notissimo professore Hermanno Schaaffhausen in conventu anthropologico Holmiensi caput virginis, apud Camburg in regione Jenensi inventum, anthropologis propositum est, ut nostram a statu multo inferiori evolutionem illustraret. « Ecce », inquit, « virgo Germanica temporis praehistorici; comparate eam cum Germanorum iuventute feminea moderna, et cognoscetis progressum,

quem cultura in formando capite humano effecit! Sed post Schaaffhausen anthropologus peritissimus Rudolfus Virchow prodiit et in illo capite vere foedissime deformato apertas formas capitis cretinici demonstravit. Et reapse etiam nostro hoc tempore in valle Camburgensi cretinismus inveniri potest; quam morbidam deformitatem praematura ossificatione circa os sphenoideum (seu cuneiforme) iam in vita fetali oriri constat; sed ad evolutionem hominis genealogicam nihil prorsus pertinet.

3. De microcephalica theoria.

Multo maioris tamen levitatis altera vice Carolus Vogt convictus est, cum libro suo « *Mémoire sur les microcéphales ou hommes-singes* » mundum edocere conatus esset, microcephaliam esse atavismum, qui nostram a simiis originem testaretur. Anthropologi autem et medici multa in illo libro erronea notarunt et valde superficiales de cerebri accrescentis evolutione opiniones. Et revera vix intelligi potest, quomodo cerebri microcephalici evolutionem is auctor demonstrare ausus sit, qui ne unum quidem cerebrum microcephalicum sibi ad inquisitionem suam suppetiisse concesserit! E contrario autem anthropologi Ahlfeld, Bischof, Lenhossec, Ranke, Schumann, Virchow, alii, qui tum capita, tum cerebra microcephalica noverant, immo etiam microcephalos viventes inquisiverant, istam Vogtii hypothesin microcephalicam reiecerunt; corpoream enim organizationem microcephalorum aiunt minime esse pithecoideam et cerebri eorum evolutionem morbis esse turbatam, instinctibus autem, quibus simiae praestent, microcephalos adeo carere, ut sine aliorum hominum auxilio brevissimo tempore essent perituri; id quod Lenhossec clarissime sic exprimit: « si genus humanum unquam solis microcephalis constitisset — id quod Vogt putabat — intra horas ad summum ter vicenas quaternas omnino exstinctum esset. Immo, cum microcephali nunquam liberos procreent et, si procrearent, nec se nec liberos conservare possent, quomodo homo ratione praeditus et alias zoologus notissimus imaginari potuit, nos esse sobolem miserorum sobole omni carentium?!

Quid quod Darwinismus annis 1860-1880 efflorescens etiam proficiscentium itinerariis non parum iuvabatur, qui praeter ceteras

t erras Africam nuper reclusam se peragrasse narrabant et populos pithecoideos, immo totas gentes caudiferas se vidisse. Verum duo vel tria decennia, quibus anthropologi diversissimas hominum gentes et formas inquirebant, abunde suffecerunt, ut iam a. 1890 in opere praeclaro: « *Der Mensch* » (De homine) anthropologus Monachensis celeberrimus Joh. Rancke scribere potuerit: « Nusquam terrarum gentes hominum caudatorum exsistunt; neque ferae bestialesque gentes inveniuntur, quae inter homines beluasque sint intermediae ». « Sed », ita pergit, « neque individua ulla exsistunt, quae scientifice talia intermedia dici possint ».

Et tamen pauci solum anni effluxerant, ex quo Europa stupens tale intermedium, vivum « hominem pithecoideum », contemplari potuerat.

4. Krao, der Affenmensch, Homme-singe (*Simia-homo*).

Anno 1883 et 1884 in ephemeridibus ubique praedicabatur « Krao », puella septennis Siamesica, quae dicebatur esse valde crinita et saccis maxillaribus et cauda et aliis notis beluinis insignis. Nil mirum, quod prodigium istud primum Darwini popularibus Anglis visendum et admirandum proponebatur in celeberrimo aquario Londiniensi; omniaque fiebant, quae et propagando Darwinismo et negotio expositorum lucrativo successum parere poterant. Oriunda enim dicebatur mirabilis illa puella ex fera quadam gente hominum crinitorum in Indiae ulterioris silvis viventium. Praemiis tandem a quodam Norvegio Carolo Bock propositis contigisse, ut crinitorum illorum familia integra caperetur. Sed — proh dolor! — patrem familias morbo cholera sublatum esse, matri autem principem illius regionis permissionem proficiscendi negasse. Puella tantum Krao magistratum permisisse ut in Europam duceretur, trophaeum sane triumphi Darwinismi illustrissimum.

Sed utut res splendidissime cesserat Londinii, timendum erat ne successum calamitas exciperet apud doctos continentales, praecipue Berolinenses, qui iam miram puellulam et ipsi videre et inquirere impatienter cupiebant. Berolini enim « specialistae » in observandis hominibus crinitis et caudatis exercitatissimi residebant, quos accuratissime rem inspecturos esse, certissime exspectari

poterat. Et revera, iam antequam Krao proficiscens Berolinum advenit, nihil iam de mira cauda eius audiebatur, id quod felicissimus sane mutati caeli effectus videri poterat. Etiam sacci buccales mox disparuerant, cum ostenderetur, puellulam edoctam fuisse, cuticulam serosam buccarum complicare sicque parvas res ibi occulere. Nihil aliud demum « proprietatum eius beluinarum » remansit, quam crinitio (hypertrichosis). Krao vere erat valde crinita; sed homines criniti ubique terrarum inveniuntur in ipsis quoque nationibus maxime cultis; quae deformatio non est magis beluina, quam aliae deformitates v. g. dentium, quae facile cum illa coniunctae sunt. Uno verbo haec hypertrichosis est forma pathologica nullo modo ad evolutionem genealogicam spectans.

Quare exitum examinis scientifici Berolinensis et cladem novam Darwinismi inter alia haec professoris Rud. Virchow verba indicant: « Krao praestat aptum exemplum typi Siamesici nigrescentis, de facto nihil exhibet organizationis pithecoideae. Neque caput, neque facies, neque reliqui corporis structura similitudinem simiarum exprimunt. E contrario corpus eius est bene formatum; et facies, pulcherrimis decorata oculis nigris, non caret quodam decore. Intellectualis autem infantis indoles intra breve tempus, quo in Europa versata est, adeo profecit, ut de ulteriore eius progressu dubium esse nequeat. Vocare autem hanc puellulam « missing link » i. e.: formam sensu Darwinistico inter simiam et hominem transitoriam et hucusque frustra requisitam, est purus putusque error et deceptio ».

Ad summam autem cladis Darwinisticae complendam dux Albrecht a Mecklenburg, itineribus suis inter geographos notissimus, die 17 ianuarii 1884 ad prof. Virchow dedit epistolam, ubi inter alia scribit: « In Siam mihi narrarunt, et quidem inter homines fide dignos, puellulam illam esse filiam regii cuiusdam ministri, in urbe Bangkok optime notam. Parentes eius sunt omnium Siamesiorum similes. Expositor autem puellulam locavit et parentes eam ad navem usque comitati sunt, nihil suspicantes, abhinc in Europaeorum phantasia etiam ipsorum corpora fore crinita. In urbem Bangkok iam nuntius allatus est de deceptione, ad quam Londinii puellula usi sunt, et ego statim indignabar, quod Siamesii nostrae credulitati irrisuri essent.

Ad finem denique huic de « homine-simia » comoediae imponendum versus exitum saeculi ultimi ephemerides Berolinenses referebant, famosam olim parvulam Krao iam factam esse dominam adolescentem et optime excultam!

Iam quarto decennio a Darwinismi ortu, tum morte ipsius Darwini a. 1882 secuta tum gravissimis quorundam Antidarwinistarum scriptis, triumphales Darwinistarum ovationes magis magisque conticescebant, cum et ipsis clades superioris temporis maiorem cautionem necessario postulare viderentur.

Ipso enim initio decennii noni saeculi elapsi celeberrimum testem nostrae originis pithecoideae, famosum sc. *Dryopithecum Fontani* necesse fuit solemniter sepelire. Quamdiu enim nihil aliud huius Dryopitheci nisi fractam maxillam inferiorem noverant, quidam eum non solum comparem simiarum superiorum nostri temporis putabant, sed quadamtenus praecursorem hominis et artificem eum esse suspicati sunt, qui fortasse multum laudata illa instrumenta silicina a R.º D.º Bourgeois sacerdote inventa fabricatus esset. Sed infortunio quodam acciderat, ut alius eiusdem speciei Dryopithecus et ipse sibi gloriam acquirere contenderet sua quoque maxilla inferiori relicta.

Verum non satis cautus iste hanc suam mandibulam non fractam sed integram relinquens et se et fratres suos nobilitate vix a contribule suo parta privavit. Nam secundum priorem mandibulam, quae solum fragmentum erat, Gaudry anthropologus faciem Dryopitheci brevissimam dentiumque seriem nigritarum dentibus similem fuisse putaverat. Sed iam mandibula altera, cum integra esset, foedissimum prognathismum et insuper nimis angustum mandibularem arcum prodidit et mentum intus adeo crassum, ut appareret, summum esse Cercopitheci mandibulam. Certe cum iam ipsi Anthropopitheci (Chimpanse, Orang, Gorilla) propter hanc arcus mandibularis angustiam, quae linguam nimis cohibens cum loquela componi non potest, ex praecursorum nostrorum numero excludi debuissent, multo magis Dryopithecus cum maxilla sua etiam angustiori praecursor hominis loquela praediti haberi non iam poterat.

5. Pithecanthropus erectus, homo javanicus.

Sed iam nova spes Darwinistis effulserat, cum a. 1891 in Java insula apud Trinil dr. Eugenius Dubois, militum Hollandicorum medicus, praeter multa mammalium ossa etiam cranium memorabile invenisset, cui nomen « Anthropopitheci » imposuerat. Sed cum a. 1892 in eodem strato tofino quindecim metrorum ab illis ossibus intervallo etiam femur inventum esset, Dubois caput illud et femur eidem individuo tribuens, hoc non iam Anthropopithecum, sed nobiliore nomine « Pithecanthropum erectum » consalutavit. Antidarwinistae utique efferebant, quam incertum esset, cranium illud cum femore componi posse, cum in strato lapideo tanto intervallo separata et insuper in ripa fluminis iacuissent, ubi plurima ossa confluere possent, quae nunquam eiusdem corporis vivi partes fuissent. Sed in litteratura Darwinistica Pithecanthropus erectus non parum praedicabatur, quare inter alios etiam prof. Ernst Haeckel effigiem huius amici sui pingendam curavit adiecta etiam uxoris et parvuli infantis imagine et subscriptione Haeckelio digna: « Par hominum temporis praehistorici ».

Profecto haec promotio et transmutatio « hominis-simiae » in « simiam-hominem » tanta facilitate evenerat, quanta vix exspectari potuerat! At, proh dolor, critica, quae optima quaeque corrodere solet, et ipsa iam prodibat non parum sceptica. Iam in conventu anthropologorum et zoologorum a. 1895 Leodii habito, prof. R. Virchow: « Si vere », inquit, hae reliquiae sunt unius eiusdemque individui fossilis, id quod demonstratum non est, ex cranii forma apparet, giganteum forte Hylobaten (« Gibbon ») esse posse. Alii autem ex doctis ostenderunt, os occipitis illius cranii forma sua similitudinem etiam multo inferiorum simiarum exhibere, quae cum foramen magnum occipitale earum non esset horizontale, sed oblique inclinatum, erecto corpore ire non possent.

Sed spes Darwinistarum meliores fieri videbantur, cum prof. Schwalbe universitatis Argentoratensis, qui ipse ad originem hominis beluinam docendam inclinabatur, caput Pithecanthropi accurate inquirere et cranium eius cum aliis comparare coepisset. Sed quid hic testis a Darwinismo minime alienus ultimum statuit? Si Pithecanthropus non est Hylobates giganteus, ut Virchow

putavit, proxime accedit ad giganteum Macacum, i. e. ad multo inferiorem Cynocephalorum tribum! — Sed etiam ad femur Pithecanthropi critica scientifica se convertit; hoc femore enim Darwinistae Pithecanthropum erecto corpore incessisse volebant. Sed iam dr. J. Bumüller libro recentiori non solum, ut supra iam alii docti, ostendit os occipitale cranii foramine suo non horizontali cum incessu erecto componi non posse, sed ipsum quoque femur accurate inspectum monstrare, ligamenta (vel tendines) huius genus ita fuisse posita, ut genu depresso solum tenore, non erecto, firmum et stabile reddere possent. Sicut igitur superbum nomen « Pithecanthropus (Simia-homo) » ridiculum factum est, eo quod Hylobatae vel Macaco tribuebatur: ita speciosum quoque cognomen « erectus » vacuum prorsus et fatuum apparet, cum ipsa femoris conformatione negetur.

Ultimum denique post quindecim annos litis Pithecanthropicae ingratus Pithecanthropus amicos suos Darwinistas confessione contristavit, se non ex fauna tertiaria, ut illi putaverant, sed ex fauna diluviali esse. Novae enim expeditionis Javanicae observationibus constitit, montem ignivomum illius regionis tempore diluviano eruptionem habuisse, cuius lapillis et cineribus ossa illa in ripa Trinilica contecta essent. Sed hoc tempore genus humanum iamdudum exstiterat, Pithecanthropus igitur ad id, ut praecursor hominis esset, *integra periodo geologica sero venit!*

6. Homo ferus correzianus (Chapelle-aux-Saints) et typus neanderthalensis.

Vix annus transierat post hanc « Hominis Javanici » sepulturam, cum eadem credulitate enthusiasticis ephemeridum nuntiis de « homine Correziano » a. 1908 invento ingens animorum commotio et exspectatio Darwinistarum laetissima orta est. Inter ephemerides Danicas una ex Hafniae notissimis effigiem protulit hominis clavigeri ferociter criniti « easque exhibentis formas, quas ex scientiae naturalis legibus procul dubio habuit, cum in temporum aurora ante 20 millia annorum, fortasse etiam ante 300 millia in hac nostra tellure versabatur ». Alius scriptor in ephemeride « Nordsjaelland » (Seelandia septentrionalis) haec fere refert: « Ex iis, quae scientia nunc cognovit, opus est colligere, ante 500 et for-

tasse plura millia annorum typum humanum se evolvisse, qui duobus pedibus erectus incederet et instrumenta sibi lapidea fabricaret. Homines autem huius typi magis simiis, quam nostri temporis hominibus propinqui erant; habebant enim crura incurvata, frontem depressam, mandibulam robustam, dentes ad instar canum magnos, mentum minimum; cerebro erant exiguo, corpore probabiliter cuprei coloris, crinibus contecto ». Summum tamen enthusiasmum doctor quidam iuvenis prodidit epistola itineraria ad ephemeridem Norvegicam « Verdens Gang (Cursus mundi) » missa. Postquam hic breviter proposuit ea, quae a. 1908 in regione Correziana inventa essent, « His reliquiis humanis », inquit, « nuperrime detectis summa quaestionis de origine hominis decisa est ». Proximas iis esse reliquias fossiles in Neanderthal, Spy, Krapina inventas cum quibusdam aliis; eas autem omnes typum humanum exhibere inferiorem, cuius frons esset depressa, os complete instar proboscidis, simile ori pithecoideorum nostri temporis, arcus superciliares prominentes, dentes beluini, mento prorsus deficiente; volumen autem cranii esse exiguum, si compararetur cum cerebris Europaeorum modernorum. Brevi, totum typum summis simiis (pithecoideis) proximum esse. « Quare », inquit, « non iam incertae solum fidei est, hominem esse eiusdem seriei evolutionisticae, quae ad supremum animalium gradum ducit ».

Apparet clare, non solum vulgares ephemeridum scriptores, sed etiam quosdam scientiae cultores aequilibrio iudicii omnino excidisse. Quare operae pretium fuerit, rem, de qua agitur, ex authentico commentario percipere, libello sc. « Comptes rendus », in Academia Parisiensi d. 24 decembris 1908 et d. 17 maii 1909 proposito.

In commentario priori sub titulo « *Homo fossilis ex La Chapelle-aux-Saints (Corrèze)* » Marcellin Boule anthropologus scribit, tres presbyteros Gallos d. 3 augusti 1908 in effodienda specu prope La Chapelle-aux-Saints ossa ex capite et corpore hominis senis invenisse, qui, secundum instrumenta silicina et strati conditionem ab illis tribus archaeologis definitam, tempore Moustieriensi periodi diluvianae vixisset. Ossa capitis, cum margines bene conservatae essent, Boule summa cum cura iterum suis locis reposuit restitutumque caput in Academia Parisiensi proposuit. Iudicio autem suo

de inferioritate huius typi, qui variationis Neanderthalensis esse videretur, Darwinismi se tunc satis amicum ostendit. Quare ingenti applausu, ut supra vidimus, homo hic Correzianus in ephemeridibus a Darwinistis praedicabatur.

Sed dum hi phantasticam illam hominis feri imaginem admirantur, anthropologus serius M. Boule ipse, ne primae suae observationes forte praeproperae fuissent veritus, accuratissimas una cum dr. Vernau incepit inquisitiones et mensiones, quas cum mense maio 1909 publice proponeret sub titulo: « *De calvariarum volumine apud homines Neanderthalenses* », summopere exspectationes Darwinistarum perturbavit. Ipso huius novi commentarii initio Boule dicit, plurimos anthropologos ex sententia Schaaffhausen, Huxley, Schwalbe typo Neanderthalensi satis exiguum cranii volumen tribuisse, sc. fere 1230 cm^3. Ope huius mensurae exiguae eos putasse magnum illud intervallum minui posse, quo nostri temporis Anthropoidei ab hominibus modernis distarent, sicut haec tabella ostenderet.

Simiae (anthropoidei) ut maximum	621	cm^3
Pithecanthropus	855	»
Neanderthalenses	1230	»
Gentes huius temporis	1375	»
Parisienses moderni	1550	»

Sed numerum illum sat exiguum 1230 cm^3 a tribus Darwinistis supra nominatis aestimatione solum statutum esse, cum crania in Spy et in Neanderthal inventa fragmenta solum defectuosa essent; quare etiam alios anthropologos cranium Neanderthalense satis voluminosum esse iudicasse et Manouvrier et Ranke anthropologos 1500 vel 1532 cm^3 ei tribuisse. Tanta autem diversitate aestimationum anthropologicarum attenta, facile intellectu esse, iam cum caput apud La Chapelle-aux-Saints inventum appareret eiusdem esse typi Neanderthalensis, sed feliciter non adeo defectuosum, ut crania antea inventa, omni cura insistendum esse, ut accurata mensione verum eius volumen cognosceretur.

His verbis introductoriis anthropologus Parisiensis breviter innuit, quantopere *memorabilis de typo Neanderthalensi controversia* per multos annos anthropologos exercitos habuerit; quare necesse

est eam hic conspectu quodam proponere. Incepta est iam a. 1856, cum in Neanderthal (valle Neandri) prope Düsseldorf cranium celeberrimum inventum est. Mox etiam a Darwinismi tum recens orti asseclis quaedam eius proprietates indicatae sunt, quibus probari videretur, hoc cranium esse omnium craniorum humanorum maxime beluinum. Quare, ut supra in describendo cranio Engisiano vidimus, atheus ille irrisor S. Scripturae Carolus Vogt cranium Neanderthalense « Adami stupidi » esse scripsit et procul dubio sperabat, se mox etiam praecursorem eius beluinum salutare posse. Verum hic quoque, ut ubique post inventas reliquias humanas supra commemoratas, accuratior scientiae inquisitio errores et illusiones Darwinistarum detexit.

Imprimis inter beluinas cranii Neanderthalensis proprietates prominentes illi arcus superciliares numerabantur, qui apertam Neanderthalensium cum simiis propinquitatem proderent, et de facto margines supra oculos simiarum superiorum prominentes quandam cum illis arcubus similitudinem prae se ferunt. Verum accuratius inspicientes anthropologi monstrabant, sub arcubus grandibus etiam « sinus frontales » (i. e. cavernulas intra os frontale), qui apud simias sunt exigui, esse amplos. Ergo id ipsum, quod Darwinistae praepropere beluinum signum praedicarant, insolita sua superficie proprietatem specifice humanam occuluerat.

Immo mox etiam externa superficiei configuratio apud nostri temporis homines cultiores inventa est; et quasi fati quaedam ironia esset, ipsi illi atheo S. Scripturae irrisori Carolo Vogt accidit, ut doctorem medic. Germanum inveniret iisdem illis arcubus prominentibus praeditum neque iis ullo modo deformem, sed potius secundum ipsum Vogt insignitum: « ces prominences sourcilières, au-dessous desquels brillent deux yeux flamboyants, contribuent à lui donner une grande influence sur ses malades ».

Etiam quod cranii Neanderthalensis frontem depressam et minorem altitudinem verticalem attinet, quam alteram beluinam proprietatem declaraverant, anthropologus Hamy in congressu anthropologorum Bruxellensi dixit, illos in ipsa urbe Bruxellis occurrere posse hominibus, quorum crania eos de cranii Neanderthalensis forma admonitura essent. Et secundum Virchow aliosque anthropologos haec cranii configuratio, cui nomen est « dolichocephalia

chamaecephalica », veteri et moderno tempore in regionibus a Rheno inferiori usque in Frisiam vulgo inveniebatur.

Verumtamen cum sic scientia gravior errores Darwinisticos unum post alterum detegeret, eo ipso quoddam periculum oriebatur, ne sceptica dubitatio de illorum assertionibus plus aequo procederet. Cui periculo ipse, qui facile anthropologorum princeps habebatur, Rudolphus Virchow succubuit, cum cranium Neanderthalense typum certae variationis esse negaret. Contra quem anthropologus Argentoratensis prof. Schwalbe, cranium Neanderthalense cum craniis in Spy et Krapina inventis comparando et accurate dimetiendo, demonstravit, in regionibus Europae omnino diversis vere easdem figurae et altitudinis calvariae proprietates inveniri, quas cranium Neanderthalense exhiberet.

Sed cum Schwalbe hoc contra Virchow evinceret, alterum, quod praeterea assequi cupiebat, sc. homines Neanderthalenses esse speciem a nostra diversam, sustinere minime potuit; et anthropologus Hollandicus dr. Kohlbrugge solidissima disquisitione omnes illos Neanderthalenses omnino intra speciem nostram (« homo sapiens ») retinendos esse demonstravit (cfr. *Die Morphologische Abstammung des Menschen*, Kritische Studie über die neueren Hypothesen von Dr. F. H. F. Kohlbrugge, Stuttgart, 1908). Itaque celebris illa inter Virchow et Schwalbe controversia de Neanderthalensibus non absoluta unius adversarii de altero victoria finita est, sed Schwalbe utique Neanderthalenses certum esse typum humanum pervicit, Virchow autem suam sententiam, crania illa nos nequaquam simiarum propinquiores reddere, inconcussam sustinere potuit, donec a. 1908 nova crania (*La Chapelle-aux-Saints* et *Le Moustier*) melius conservata examinari potuerunt.

Qualis igitur huius examinis exitus esset, iam prof. M. Boule altero suo commentario mense maio 1909 coram Academia Parisiensi exponens, statim anteriores suas exspectationes plus minus Darwinisticas expletas non esse aperuit. Et ipsum quidem capitis apud La Chapelle-aux-Saints inventi volumen externum solo aspectu ei admirationem movit, quod in circuitu, fere omnino praegrande *principis Bismarck* caput aequaret.

Exacta denique a Boule et duobus aliis anthropologis mensione cautissima eaque pluries repetita, volumen internum huius capitis,

secundum expectationem Darwinistarum satis exigui, apparuit esse 1626 cm^3, *ergo non parum maius volumine capitum modernorum Parisiensium!* Iam vero adspectum praebet hoc caput similem aspectui capitum in Spy et in Neanderthal inventorum; quare Boule ipse tunc declaravit, typum Neanderthalensem volumine suo, ergo charactere summi momenti, stare in medio genere humano. Ecce exitus examinis scientifici de capite in La Chapelle-aux-Saints detecto Darwinistis prorsus inexspectatus!

Utique Boule suos quondam amicos Darwinianos consolatur admonens eos, reapse hoc magnum volumen cerebrale tamen parvum esse, si cum cerebris modernis eiusdem longitudinis et latitudinis comparetur; nam haec cum non sint depressa, assequi posse volumen 1800-1900 cm^3, ut v. g. *principis Bismarck* volumen cerebrale fuerit 1965 cm^3. Sed id cladem Darwinisticam non avertit. Antidarwinistae enim minime affirmarunt, Neanderthalenses esse ex numero eorum hominum, qui ingenti volumine cerebrali praestarent, sed id solum sustinuerunt, cerebra illorum perbene cum nostris modernis cerebris componi posse, id quod evidens est, si advertimus duas illa mensuras 1626 cm^3 et 1550 cm^3 pro sene ex La Chapelle-aux-Saints et modernis Parisiensibus. Neque felicior est Boule efferendo, frontalem partem cerebri senis Correziani minus bene evolutam esse, in qua parte associationes summi momenti fieri soleant. Nam quod minus videtur in parte cerebrali, abunde suppletum apparet in partibus lateralibus et occipitali, in quibus etiam centra associationum resident. Infelicissimum autem est, quod Boule etiamnum ignorare videtur recentissimas observationes in laboratorio neurologico Berolinensi factas; quibus in hominis et animalium cerebris diversitas structurae interioris monstrata est, cui diversitati certe etiam diversitas functionum correspondet, minime autem exterior cerebri partitio et corrugatio (cfr. prof. Birkner, *Der Mensch aller Zeiten* (Homo omnium temporum), II Bd., pag. 144-146). Quare etsi Boule rugas cerebrales ex earum impressionibus in interiore parte cranii vere cognoscere posset, de quo ipse dubitat, tamen hoc modo non multum ad suum finem proficeret.

Sed quod in homine Correziano mentum fere deest, id certe beluinam proprietatem ostendit! Ad hanc assertionem Darwinia-

norum anthropologia recentior respondet, prominens hominum modernorum mentum non necessario superiorem typum humanum significare, sed aeque bene posse esse consequentiam cuiusdam degenerationis mandibulae (seu maxillae inferioris), quae si progressu temporis infirmior fiebat, solidiore et prominentiore mento opus habebat; quo facile carere potuerat, quandiu in antiquo illo typo Neanderthalensi mandibula erat firmior. — Eodem modo complures anthropologi etiam prominentes illos arcus superciliares non inferiorem organizationem indicare dicunt, sed defensionem frontis et cranii contra vehementiores mandibulae motus, qui cum carnium incoctarum esu necessarii erant. Cum hac arcuum aestimatione optime concordat, quod in senili cranio, in La Chapelle-aux-Saints invento, arcus erant fortissimi, in cranio autem adolescentis, eodem mense augusto 1908 in Le Moustier (Vezère) invento, cuius mandibula paucos solum annos operata erat, multo minus prominebant.

Sed in hoc cranio Lemoustieriano nonne facies ad instar proboscidis prolongata apertissime propinquitatem simiarum prae se ferebat? Utique, quamdiu solum a prof. Klaatsch reconstructum erat, talis proboscis apparebat. Verum Anthropologi mox viderunt, hanc reconstructionem esse sinistre factam; ad coniungenda enim fracti capitis ossa materia conglutinans (« plastilinum », quod vocatur) nimis large adhibita maxillam superiorem cum ossibus proximis in partem anteriorem adeo protruderat, ut dentes mandibulae ad superiores dentes non quadrarent, nisi mandibulae condylus ante foveam suam glenoidalem sederet; sed tali modo manducatio fuisset impossibilis. Itaque ossa calvariae necessario erant disiungenda; quae postquam semel et iterum cautius coniuncta sunt, proboscis beluina disparuerat.

Nihilominus vix videtur negari posse, capita Neanderthalensia ad typum inferiorem et simiiformem pertinere. — Si Darwinistas solum anthropologos audis, utique; sin alios consulere vis, quantumvis evolutionistae sint, aliud percipies. Ita Kollmann, notissimus ille anthropologus Helveticus, de hominibus fossilibus loquens: « Nulli », inquit, « inveniuntur ibi » homines simiiformes, sed statim typi diversi veri hominis, « Hominis sapientis ». Et alio loco idem ait: « Non licet loqui de primitivis Europae typis quasi inferioribus; hoc sensu non exsistunt typi Europaei primitivi ».

Idem nos docet anthropologia recentior de typis modernis agens, cum unum typum videt in hac parte corporis, alium in alia parte esse melius evolutum. Quare prof. Ranke universitatis Monachiensis, postquam in opere suo *Der Mensch* (De homine) multos ex modernis typis examinavit, in fine hoc statuit: gentes vel tribus fere beluarum similes, quae repraesentent intermedias formas inter hominem et simiam, non exsistunt ». — Etiam acriora sunt indicia aliorum anthropologorum; ita v. g. prof. Branca universitatis Berolinensis interrogat: « Quidnam vere scimus de illarum inferiorum gentium praestationibus? Sumantur centum millia liberorum harum gentium et inde ab infantia a matribus nostris et in scholis nostris educentur, et sumantur totidem liberorum nostrorum, ut inter Weddas, Akkas et homines silvestres adolescant. Fortasse nihil nos magis deprimere possit, qui nobis videmur natura esse superiores, nihilque magis honorificum illis, quos multo inferiori natura esse putamus, quam id, quod tali liberorum commutatione efficeretur. Defectus culturae et defectus facultatis intellectivae cerebri multum abest, ut sit idem. — Hollandicus autem anthropologus dr. Kohlbrugge, qui multos annos in terris tropicis et aliis mundi partibus vixit, Caraibas ait in colonia Surinam persuasum habere, se esse supremos telluris homines et Europaeos ab illis multo ipsis inferiores haberi; et tum quasi cum gemitu interrogat: Verene omnis nostra adeo praedicata scientia iam post plurima saecula nondum super Caraiborum persuasiones nos elevare potuit, qui etiam in scriptis scientificis non possumus nos expedire ridicula illa imaginatione unum esse superiorem altero... Organizatio utique morphologice magis vel minus complicata et variata esse potest, sed non superior vel inferior eo sensu, ut inferiores propius ad hypotheticas formas primitivas accedant » (Dr. Kohlbrugge, *Die morphologische Abstammung des Menschen*, Stuttgart, 1908).

Ultimum denique, quod summi momenti est, illae reliquiae humanae a. 1908 inventae nos docuerunt, sc. homines illos Neanderthalenses vere humano modo mortuis suis providisse. Adolescens enim Mousteriensis cum cura vere pia sepultus esse apparet. Nam quasi dormiens in latere dextero et manu dextra capiti supposita iacebat, caput autem quasi in pulvino corona parvorum silicum cinctum erat, brachium denique sinistrum ad latus sinistrum ex-

tensum videtur tenuisse pulchrum cuneum silicinum, qui prope manum iacebat. Senex quoque in specu apud La Chapelle-aux-Saints non sine pietate proiectus erat; sed operoso labore in ipsa specus rupe cavernam edolaverant, in qua corpus compositum demum terra contexerant. Apertissime haec mortuorum cura antiquos illos homines longissime a beluinis moribus removet.

Itaque homines Neanderthalenses in valle fluminis Vezère a. 1908 detecti eodem modo, quo antea inventi exspectationes Darwinistarum de probanda tandem aliquando origine hominis beluina fefellerunt. Isque status controversiae, aliis reliquiis humanis ut in Combe-Capelle mox inventis, mutatus non erat, cum subito a. 1912 detectione hominis Kentiani pugna exarsit, quae novam illis fiduciam accendit.

7. Homo kentianus piltdowniensis.

In congressu societatis geologicae Londinii d. 18 decembris 1912 Charles Dawson et Arthur Smith-Woodward novem fragmenta calvariae humanae proponebant, quae una cum fracta mandibula apud Piltdown (Kent) inventa erant. Quanquam autem quidam anthropologi satis sceptice has reliquias considerabant dubitantes, num haec fragmenta omnia essent unius eiusdemque capitis partes: tamen in ephemeridibus et libellis periodicis inventa haec fossilia summum excitaverunt motum: Ex periodo tertiaria ea esse oriunda, adeoque tandem aliquando hominem tertiarium diu requisitum inventum esse, praecursorem sc. generis nostri humani, ante annorum millia centum vel trecenta vel quingenta in his terris versatum! Etiam pictorem suum ille praecursor noster invenit egregium, qui stupenti mundo exhibuit eum facie ad instar simiae proiecta, fronte oblique depressa, calvaria perquam exigua, verbo, figura tali, quali in phantasia Darwinistica dignus praecursor noster pingi debuit.

Sed iam novem fragmenta cranii opus erat inter se componi; quorum margines dentatae cum fere ubique fractae essent, summa demum difficultate a Smith-Woodward composita sunt, interposita alia materia loco partium, quae deerant. Caput sic compositum apparebat valde angustum, cuius volumen internum (ergo cerebri volumen probabile) Smith-Woodward ipse circiter 1070 cm^3 esse computavit.

Mox autem operam eius artificiosam prof. Keith collegii chirurgici conservator, examinandam suscepit et mendosam esse ostendit. Attendens enim, utpote chirurgus exercitatissimus, non tantum reliquias marginum ossium sed etiam impressiones « sinuum » (i. e. vasorum ad sanguinem venarum excipiendum sat amplorum), demonstravit, dexterum parietem cranii non parum debere retrahi a sinistro. Hoc autem modo secundum Keith habemus caput reconstructum, quod commutatione (vel correctione) illa ex capite hominis simiiformis fere transivit in *caput civis Londiniensis.*

Quae cum ita sint, non possumus facere quin de homine in La Chapelle-aux-Saints invento recordemur, cuius caput simili modo ex volumine exiguo a Darwinistis ei attributo progressum est ad modernorum Parisiensium volumen cerebrale, immo et supra. Mox cum aliis anthropologis etiam ipse Smith-Woodward primam suam computationem falsam esse agnovit; et Anthony anthropologus ait, reliquias Piltdownianas ad verum hominum genus pertinere, sed propter mandibulae fragmentum ad speciem a nostra diversam, dummodo haec mandibula et illud caput unius eiusdemque personae fuerint.

Hinc iam altera controversiae scientificae pars, reconstructio mandibulae fragmentariae, discutienda est. Nam sicut reliqua ossa, ita etiam mandibula separata a reliquis iacuerat sola. Pars autem anterior (ergo pars maxime characteristica) deerat, in reliqua autem parte bene conservata, sedebant primus et secundus ex dentibus molaribus, tertii molaris saltem foramina radicum conspiciebantur, et tum forma dentium tum situs erant tales, quales sunt in modernis nostris mandibulis ac superficies dentium detrita ostendit, dentem caninum non fuisse valde prominentem. Nihilominus Smith-Woodward huic mandibulae fragmentariae alias humanae tribuit partem anteriorem talem, qualem Simia Chimpanse in sua mandibula habet, instructam dente canino magno. Cui cum in maxilla superiori dens caninus fortis corresponderet, cuius prominentiam in ipsa mandibula intervallum inter dentes anteriores et maxillares (« diastema » quod vocatur) excipere deberet, mandibula ipsa sicut maxilla superior non parum longior fieri debuit; unde necesse erat totam faciem assimilari proboscidiformi ori simiae.

Quae cum ita sint, facile intelligitur, cur non solum Londinii prof. Keith reconstructionem mendosam vocaverit, sed etiam in so-

cietatis anthropologicae congressu mense augusto Norimbergae (Nürnberg) habito prof. universitatis Monachiensis dr. Birkner complures in ea defectus monstravit, quare et ipse reconstructionem totam ut falsam reiecit.

Inter alios doctos, qui Woodwardianam reconstructionem condemnabant, Waterston et Underwood illud quoque efferebant, foveam articulationis (« fossam glenoideam ») in osse temporali bene conservatam talem esse, ut humanae mandibulae excipiendae apta esset, non autem mandibulae simiae. Et cum cranium omnino esset humanum, ei talem mandibulam (simiiformem) attribuere aeque impossibile esse, ac pedem simiae Chimpanse in fovea articulationis pedis humani collocare velle.

Cui indicio etiam Marcellin Boule, quamvis ab ideis Darwinianis non admodum alienus, omnino subscribit, et quidem imprimis propter « fossam glenoideam » omnino humanam.

Tertia autem summi momenti quaestio attinet cranii Piltdowniensis partem frontalem. Ipse Woodward, contra ac pictor Darwinianus, ex ossis frontalis fragmine cognoverat, frontem non ut apud Neanderthalenses fuisse oblique depressam neque praegrandibus arcubus superciliaribus instructam. Et prof. Birkner: « Frons », « inquit, « sicut ex fragmentis servatis videri potest, non erat oblique depressa, sed satis recta... A typo Neanderthalensi cranium Piltdowniense discrepat defectu arcuum superciliarium, alto partium supernorum volumine, ossis occipitalis rotundato, non fracto, curvamine. Summatim caput Piltdowniense propius ad calvariam hominis moderni, quam typi Neanderthalensis accedit ».

Conclusionem denique Smith-Woodward facit magni momenti hanc: « Hoc cranium ostendit nobis, unum certe typum humanum, fronte recta et calvaria » (ut ipsi erronee videbatur) « satis exigua praeditum, non parum ante homines typi Mousteriensis (i. e. Neanderthalenses) exstitisse, quorum frons erat oblique depressa, arcus superciliares fortes, cerebrum magnum ». Professores Keith quoque (ut supra vidimus) et Boule hominem Piltdowniensem propiorem esse putant hominum modernorum maioribus, quam Neanderthalensium.

Omnibus consideratis diversos anthropologos, sive Gallos, sive Anglos, sive Germanos, etiamsi alias sententias sequantur diversas,

in hoc convenire videmus quod homines Piltdownienses magis nobis modernis hominibus, quam Neanderthalensibus similes esse dicant. Eatenus igitur illi anthropologi vicerunt, qui, ut Kollmann et alii supra laudati, affirmant, omnes typos humanos, etiam qui optime sint evoluti, ab antiquissimis temporibus exstitisse.

Iam vero si attendamus, strata Piltdowniana a compluribus doctis attribui priori parti diluvii geologici et antiquiora haberi quam strata Mousteriensia, quae reliquias Neanderthalenses (in La Chapelle-aux-Saints et in Le Moustier) continent, consequens summi momenti derivare possumus, quo spes Darwinianorum ope Neanderthalensium et Piltdowniensium deducendi hominis originem ex formis pithecoideis omnino prosternitur. Nam iam typus humanus, cuius cranii et frontis forma cum nostra moderna forma convenit, antiquior est typo Neanderthalensi, ergo non ex eo procedens. E contrario typus Neanderthalensis fortasse apparebit forma lateralis hominis esse. Frigidiori enim tempore Mousteriensi homines, in silvis et specubus versantes, mutatis naturae conditionibus se magis adaptare coacti et esui carnium crudium magis assuefacti necessario tum dentes tum maxillas fortiores evolvebant, sicut hoc nostro etiam tempore, id quod supra iam innuimus, homines Eskimo-Labradorici. Praeterea sicut apud hos fortior apparatus masticandi figuram capitis deformavit et cymbiformem reddidit, ita apud Neanderthalenses simile quid ex eadem causa fieri potuit. Quare anthropologus Toldt a. 1914 coram academia imperatoria Vindobonensi magnos illos arcus superciliares putat esse directum effectum mechanicae operationis apparatus masticatorii (Ext. d. Kaiserlich. Akademie d. Wissenschaften, Sitzg 22. Januar 1914).

Accedit, quod etiam alii homines fossiles inveniuntur, qui Neanderthalensibus temporis Mousteriensis anteriores sunt, v. g. homo in Galley Hill inventus, item vir in superiori sepulchro Mentonensi et homo in Combe-Capelle detectus (« homo Aurignacensis Hauseri »). Ita 1910 expresse notissimus anthropologus Branca universitatis Berolinensis. Etiam prof. Gorjanovic-Kramberger, inventor hominum Krapinensium, effert, iam veteri tempore diluviali hos diversos typos humanos in Europa vixisse.

Omnibus his consideratis ultima nobis offertur conclusio eaque gratissima. Secundum ea, quae S. Scriptura de ulteriore generis

humani propagatione refert, satis communiter supponimus, homines in Europam ex terris orientalibus intrasse. Et quia homines primi ab ipso Creatore optima certe figura instructi erant, etiam sobolem eorum proximam bene conformatam fuisse putamus. Quae cum iuvenili fertilitate floreret, populi inde orti in alias terras et mox etiam in Europam emigrarunt; et initio etiamtum typum suum meliorem conservare poterant, quare hunc typum ex ipso primo tempore diluviali novimus. Sed postea, cum glaciale tempus incepisset, ii, qui non, cedentes glaciei, ad meridionales regiones se receperant, sed in Europa media remanebant, paulatim eo modo, quo diximus, mutatis naturae conditionibus se adaptantes eum typum (Neanderthalensem sc.), qui frigidiori tempori Mousteriensi melius adaptatus erat, evolverunt. Postea autem, cum frigoris iniuria recessisset, partim ab aliis typis hostiliter sublati sunt, partim etiam mixtione cum illis pacifica ad novum typum naturae mitiori accommodatum se transformarunt, ut statim videbimus.

Restat enim, ut insigniores eorum hominum fossilium consideremus, qui post hominem Correzianum (La Chapelle-aux-Saints et Le Moustier) et hominem Kentianum (Piltdown) inventi sunt, sc. ab anno 1912 usque ad a. 1921. Antea tamen inter ipsos homines hucusque descriptos opus est magnum discrimen efferre, quod non solum instrumentorum ab illis fabricatorum, sed ipsorum typorum humanorum formam attinet.

8. Typus neanderthalensis et typus aurignacensis.

Neanderthalenses enim arcubus suis superciliaribus, cranio suo magno quidem, sed depresso, prognathismo maxillarum, artubus denique quadam curvitate deformatis multum dissimiles sunt iis hominibus fossilibus, quos in variis Europae partibus inventos *Aurignacenses* (ex urbe Aurignac Galliae meridionalis) nominamus, qui crassis illis arcubus carent, cranio sunt bene alto, maxillas orthognathas habent et ossa artuum modernis nostris similia. — Instrumenta autem apud Neanderthalenses non eam perfectionem satis artificiosam ostendunt, qua multa Aurignacensium instrumenta insignia sunt.

Etiamsi autem Neanderthalenses imprimis ex antiqui diluvii tempore Acheuliensi et Mousteriensi noti sunt, inde tamen minime concludere licet, Aurignacenses posteriori demum tempore palaeolithico vixisse, cum *homo Kentianus*, qui aperte est typi Aurignacensis, iam primis diluvii geologici temporibus exstitisse videatur, item ille, cuius cranium in Galley-Hill inventum est.

Si denique maxime notas ex reliquiis hominum palaeolithicorum alteri ex his typis attribuere conemur, inter

NEANDERTHALENSES numeremus:

1. *La Naulette* — mandibulam 1866 in Belgio inventam,
2. *Spy* — calvariam et fragmentum alterius calvariae, prope Namur 1886 inventa,
3. *Gibraltar* — calvariam 1848 inventam,
4. *Bañolas* — mandibulam 1887 in Hispania prope Pyrenaeos montes inventam,
5. *Sipka* — mandibulae fragmentum 1889 } inv. in Marchia,
6. *Ochos* — » » 1905 }
7. *La Chapelle-aux-Saints* } 1908 inv. in valle Vezère,
8. *Le Moustier* }
9. *La Ferrassie* — corpus cum capite et alterum corpus sine capite, a. 1909 inventa.

AURIGNACENSIBUS autem attribuamus:

1. *Grenelle* — calvariam prope Parisios inv. } ex antiquo temp.
2. *Galley-Hill* — calvariam Londinii inv. } palaeolithico,
3. *Combe-Capelle* — hominem magna cura sepultum, 1909 in valle laterali Dordogne inventum.

Duos hos typos (probabiliter hostiliter congressos exhibuit *Krapina* — multa capitum et aliorum ossium fragmenta, a. 1899 in Kroatia inventa.

TYPI FOSSILES MIXTI.

Typos denique mixtione ortos putamus homines typi *Cromagnon* — primum in valle Vezère a. 1868, postea multis locis inventos, item typi *Chancelade* — primum corpus hominis sepulti prope

vallem Dordogne a. 1888 inventum; qui typus tum organizatione corporali tum artefactis similitudinem quandam cum moderni temporis Eskimo exhibere videtur; imprimis etiam homines typi *Predmostensis* (in Marchia), qui post medium fere temporis palaeolithici inter ingentem multitudinem animalium temporis diluvialis venatores vixisse videntur non solum felicissimi, sed etiam expertissimi, adeo ut selecta ex praeda ossa suis ipsi locis separata colligerent, v. g. uno loco 12 capita luporum, alio 50 dentes molares elephantorum (Mammuth), alio 13 dentes giganteos eorundem elephantorum. Hominum autem huius typi Predmostensis corpora 20 in communi sepulchro collecta iacebant, desuper strato lapidum, a partibus autem lateralibus scapulis et maxillis elephantorum compositis. Instrumentorum praeterea in Predmost inventorum ingens est copia (circiter 40.000), inter quae non pauca valde artificiose ex lapidibus vel ossibus fabricata sunt.

9. Reliquiae hominum fossilium ultimò tempore detectae.

Iam vero primus post hominem Kentianum inventus typus humanus mixtione anteriorum hominum (Neanderthalensium, Aurignacensium, Chanceladensium, Cromagnonensium) ortus esse videtur; detecta enim a. 1912 in *regione Norimbergensi in Hohlefels* (rupe cava) prope Happurg sunt calvariae fragmentum et mandibula fere completa et aliqua ossa fracta. Cum tamen hae reliquiae humanae vix videantur satis a doctis inquisitae esse, eas solum nominasse hic sufficiat.

Sed anno 1914 in regione Rhenana, apud *Obercassel prope Bonnam* inventa sunt duo corpora humana, quae cum maiore cura sepulta esse videntur. Nam non solum iniecto pulvere rubro (Haematite trito) tecta erant, sed utrumque corpus sua tabula Basaltica ab iniuriis bestiarum defensum iacebat. Unum corpus erat feminae circiter 25 annorum, alterum erat viri senioris, ambo autem apparent ad typum mixtum pertinere; et instrumentum prope ea positum formis suis valde perfectis tempus Magdaleniense, versus finem periodi palaeolithicae, indicare putatur.

Mense maio eiusdem anni 1914 in valle fluminis Ilm prope *urbem Weimar* in lapicidina calcaria vici *Ehringsdorf* mandibulae humanae fragmentum inventum est, quae, ut mandibulae Neander-

thalenses, menti prominentia carens, insuper fortiore prognathismo alveolari admirationem movere poterat et etiam angustia ipsius arcus mandibularis, nisi haec, ut Boule advertit, deformatione post mortem orta esse putetur; etiam alterum eiusdem mandibulae mirae exemplum a. 1916 ibidem detectum est, quod hominis circiter decennis esse dicitur.

Cui tamen parti temporis palaeolithici Ehringsdorfienses attribuendi sint, quos Boule et Schwalbe tempori Mousteriensi attribuere volunt, melius stratis geologicis monstrari potest, cum lapicidina illa calcaria ad ultimi temporis interglacialis strata pertinere dicatur. Cum hac temporis aestimatione, qua homo Ehringsdorfiensis ad ultima periodi palaeolithicae tempora et probabiliter ad Magdaleniense pertinere videtur, bene concordat proprietas instrumentorum, quae multitudine et perfectione non mediocri adeo praestant, ut typi Aurignacensis artificibus homines Ehringsdorfienses vix sint inferiores. Quantumvis autem ii, qui originem hominis animalem supponunt, harum mandibularum similitudines quasdam cum mandibula simiae Chimpanse efferant, haec instrumentorum copia atque perfectio Ehringsdorfiensem hominem longissime a pithecoideis removet.

Omittere licet cranium *d'Oldoway* in Africa Orientali et cranium in *Boscop* terrae Transvaal inventum, quorum condiciones tum palaeontologicae tum archaeologicae nondum sunt satis notae.

Etiam cranium adolescentis in *Talgai* (Queensland) iam dudum quidem inventum, sed a. demum 1914 descriptum transmittimus; quod cranium varias proprietates singulares exhibens anthropologo Boule typum Protoaustraliensem repraesentare videtur.

Ultimae autem commemorandae occurrunt reliquiae humanae a. 1921 in metallis *Brokenhill* Rhodesiae septentrionalis in specu, quae vocatur ossium, inventae. Detecta ibi est primum calvaria humana, carens sua mandibula; postmodum ibidem alius hominis maxilla superior cum compluribus ossibus inventa est. Calvaria ipsa optime conservata formam dolichocephalam Neanderthalensium capitum prae se fert; arcus autem superciliares eius etiam grandiores sunt, quam capitis Correziani. Secundum situm tamen foraminis occipitalis caput magis erectum ferebatur, sicut etiam fragmenta femoris et tibiae formis modernis sunt similiora. Pala-

tum est latissimum et arcu dentali omnino humano circumdatum. Maxilla inferior, quae deest, ex arcus dentalis superioris latitudine etiam grandior fuisse apparet, quam mandibula Maueriana hominis Heidelbergensis. Et calvariae amplae etiam (sec. Keith) cerebrum convenisse videtur eiusdem fere magnitudinis, quam modernorum Anglorum cerebra exhibent.

Iam si in fine huius partis palaeontologicae et archaeologicae omnes istas hominum fossilium reliquias uno conspectu consideramus, nullibi in longa hac serie ulla probatio humanae ex animalibus originis habetur; e contrario autem in compluribus exemplis evidentius apparet summa Darwinianorum levitas et insoliditas.

Restat igitur, ut videamus, num demonstratio ex seri et sanguinis mixtionibus petita et doctrinae professorum Haeckel et Klaatsch solidius fundamentum praebuerint affirmandae hominis ex animali regno evolutionis.

(Continuabitur).

A. Breitung S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

La Médiatrice de toutes les grâces, d'après une publication récente[1].

Sur l'intervention de la Sainte Vierge dans l'économie de la grâce, deux questions se posent selon les deux points de vue d'où la genèse de la grâce peut s'envisager.

Il y a eu d'abord à récupérer pour le compte de la nature humaine le capital de ressources surnaturelles qui devait former primitivement son patrimoine. Il y a eu ensuite à pourvoir et à nantir chacun des élus comme de sa part du patrimoine reconquis. La première opération est proprement l'œuvre rédemptrice, accomplie une fois pour toutes. La seconde est le fait d'une activité justifiante, vivifiante, sanctifiante, qui se déroule au cours des siècles. La première se produit par voie de causalité morale; elle consiste à désintéresser la justice divine moyennant une compensation adéquate. La seconde se produit par voie de causalité efficiente, son objet étant d'introduire dans les hommes les dons dont Jésus-Christ s'est assuré à leur intention la libre et souveraine disposition. Saint Thomas a retrouvé ces deux éléments dans une seule phrase de Saint Paul: *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram*; livré en sacrifice de réparation; revenu à la vie pour nous la communiquer telle qu'il la possède, vie de la justice dans la grâce, la gloire et l'immortalité. D'une part donc, la mort rédemptrice qui solde le prix du péché; d'autre part, un principe vital qui s'insinue dans nos âmes et ultérieurement même dans notre chair. C'est par rapport à cette double fonction du Christ, fonction propitiatoire et fonction sanctificatrice, qu'il s'agit d'apprécier et de définir le rôle de la Sainte Vierge.

Et d'abord la rédemption. Marie est rachetée: ce qui suppose que quelqu'un a acquitté pour elle la dette, non pas du péché qu'elle n'a

[1] J. Le Rohellec, S. Sp., professeur au Séminaire Français de Rome, *Marie, Dispensatrice des Grâces Divines*. Bruges-Paris, Desclée, 1925, 88 pag.

ni commis ni contracté, mais bien de la lourde hérédité qui aurait dû être la sienne, si le passif dont elle était grevée n'eût été annulé en considération des satisfactions que la Croix devait offrir. Dans cette opération primordiale de son rachat elle n'a eu, elle n'a pu avoir aucune part, s'il est bien clair et bien évident qu'un rachat au titre de la stricte justice ne pouvait être que le fait de l'Homme-Dieu, et que même une contribution quelconque, si inadéquate ou secondaire qu'on la suppose, à pareille transaction ne pourrait dans la descendance d'Adam que faire suite, et non pas par conséquent servir d'introduction à cette rédemption qui seule rouvre les voies du mérite. Marie n'a mérité sa redemption ni *de condigno* ni *de congruo*. Elle n'a donc pas non plus mérité la nôtre: car il n'y a eu qu'une seule rédemption, opérée d'un seul coup pour toute la masse du genre humain, bien qu'avec une portée diverse, préservative ou curative, suivant les cas.

Marie n'a pas mérité non plus, ni en rigueur de justice ni en équité ou convenance, sa première grâce: parce qu'elle n'a pu mériter qu'en vertu de sa première grâce.

Mais une fois supposé la rédemption, une fois supposé la collation d'une grâce initiale, la Vierge Immaculée a pu mériter en toute convenance la première grâce, et aussi toutes les autres grâces des autres enfants d'Adam, à la manière dont on peut mériter pour autrui, c'est-à-dire en faisant valoir près de Dieu les titres de l'unique Médiateur, qui nous permet de nous associer par nos sacrifices à sa propitiation universelle et surabondante. Or remarquera donc la parfaite correction et justesse de ce mot du R. P. Le Rohellec (pag. 11): « Le Christ a racheté sa mère d'une façon si éminente qu'il la fait participer *ensuite* au rachat des autres créatures »; et encore, d'une manière plus insistante (pag. 15): « Jésus a racheté sa mère de telle sorte qu'il l'a fait participer *ensuite* à la rédemption des autres hommes ». Participer de cette sorte à la rédemption des autres hommes, ce n'est pas se substituer ni s'ajouter à Jésus-Christ pour les racheter; ce n'est pas travailler avec lui à la constitution d'une rançon; c'est, la rançon étant constituée, s'employer sous lui à la mise en valeur de ce capital rédempteur dans l'intérêt des rachetés.

Dans cet ordre d'idées, une fois posée l'initiative exclusive du Christ et sa primauté sans partage, il n'est rien qu'on ne puisse dire, qu'on ne doive dire, de la médiation de Marie. *Quantum potes, tantum aude.* On dira donc que sauf le grand œuvre de la Rédemption, la Vierge a mérité pour nous tous *de congruo* ce que Jésus-Christ a

mérité *de condigno* (pag. 14), et cela sans exception : ce qui est immense, mais non point trop grand pour la force de sainteté réparatrice déployée par la Sainte Vierge en raison de sa grâce et de sa charité, supérieure sans proportion aucune à celle du plus grand saint, comme est hors de proportion avec quelque dignité que ce soit sa dignité de Mère de Dieu, comme aussi fut unique le lien entre sa compassion et la passion de son Fils.

Tous les saints, plus ou moins, se trouvent ainsi associés à Jésus-Christ dans un effort réparateur, qui fait d'eux les coopérateurs et les coadjuteurs de la rédemption ; mais la portée comme la valeur de leurs satisfactions se limite à la mesure de leur grâce particulière, qui fait d'eux des agents particuliers, et non point universels. Il n'y a pas entre leurs mains de quoi étendre un manteau de lumière sur les ténèbres du genre humain tout entier. Marie, au contraire, a plus aimé et plus mérité devant Dieu qu'il n'en fallait pour vêtir des mérites de Jésus-Christ tous les puînés de sa maison. Sa causalité méritoire sous le Christ est universelle ; elle peut se subordonner le concours des autres saints, comme elle-même est subordonnée à la principale activité du Christ ; mais elle n'a pas plus besoin d'eux qu'Il n'a besoin d'elle. Il veut par grâce être secondé ; et de même par grâce elle veut des associés.

Voilà l'économie de la Rédemption et de la Co-Rédemption dans l'Eglise. On voit l'écart immense entre la première et la seconde. On voit dans la seconde la place éminente et hors pair de Marie, qui lui assure le titre de Co-Rédemptrice par excellence. Ce n'est pas une spécialité exclusive ; mais c'est une distance qui ne laisse pas de commune mesure entre les autres et elle. De ce chef, comme l'écrit excellemment le Père Le Rohellec, « toutes les grâces, depuis la faute originelle jusqu'à la fin des siècles », viennent à tous les pécheurs « par la médiation de Marie » (pag. 36), c'est-à-dire, en vue de son intervention réparatrice définie comme ci-dessus.

Par ailleurs, comme la *dispensation* des grâces fait suite à leur acquisition, il faut s'attendre à retrouver Marie au faîte de cet œuvre, c'est-à-dire en sa place unique et souveraine d'arbitre des octrois divins, aux côtés de son Fils, par dessus toute la cour des élus, encore qu'elle ne répudie la collaboration d'aucun, mais au contraire la désire et la favorise, tant dans cette phase de sa mission que dans la précédente.

Il reste à savoir quelle forme prend la participation de Marie dans la collation effective des grâces. Le R. P. Le Rohellec écarte

avec beaucoup de raison toute espèce d'activité productrice, instrumentale ou autre. On ne doit pas laisser ignorer aux fidèles que sous ce rapport, qui d'ailleurs n'intéresse directement ni la sainteté ni la gloire de la Sainte Vierge, elle le cède au sacerdoce hiérarchique. Son rôle à elle est tout autre, et de qualité plus rare; il peut se définir par une causalité *affective*; elle n'a qu'à vouloir: et c'est fait. On dit « toute-puissance suppliante », et c'est vrai; mais en remarquant que tout se passe comme si *impétrer* était pour elle la même chose qu'*impérer*. Elle a un empire absolu et illimité sur le Cœur de son Fils, et par conséquent sur tous ses trésors. Elle lie et délie, en ce sens. Rien ne vient que ce qu'elle donne; et elle donne tout ce qu'elle veut. « Toutes les grâces, note encore le P. Le Rohellec, depuis l'Assomption, [viennent aux humains] à la fois par la médiation [comme il a été dit plus haut] et par l'intercession [ou impétration] de Marie » (pag. 36). Rien de plus vrai, rien de plus consolant, rien de plus glorieux et de plus honorable à la Vierge Mère, rien de plus digne de son Fils.

Il faut bénir ce petit livre, qui nous fait si bien entrer dans l'intelligence de la « juridiction » que Jésus-Christ a réservé à sa Mère « sur tous les trésors de la Rédemption ».

M. de la Taille, S. I.

Sur le canon 22 du concile d'Orange.

> Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via [1].

Le problème théologique posé par le vingt-deuxième canon du concile d'Orange a trop exercé depuis des siècles la sagacité des théologiens, pour qu'on puisse espérer en fournir une solution entièrement

[1] Denzinger-Bannwart, 195. — PL 45, 1788. — Maassen, *Concilia aevi merovingici*, I (Hanovre 1883), 51. — Une étude approfondie et documentée du canon 22 d'Orange a été donnée par J. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach S. Augustin*, Fribourg en Br. 1871, 228-253.

nouvelle. Aussi n'est-ce point là l'objet de la présente note. Son but est seulement de rappeler d'abord en peu de mots les diverses interprétations du texte discuté, et d'attirer ensuite l'attention sur l'une d'elles, trop peu remarquée d'ordinaire, et néanmoins de toutes la plus fondée.

I. — Les interprétations proposées.

D'une manière schématique mais commode, on peut classer les différentes opinions d'après les sens possibles de chacun des mots du canon; du moins de la partie essentielle: *Nemo habet de suo nisi peccatum* [1]. Toute la portée de cette petite phrase dépend de la signification des termes qui la composent.

Pour commencer par le dernier mot, *peccatum* peut s'entendre soit du péché matériel, ainsi que beaucoup l'ont pensé, soit de la faute formellement imputable. Dans le premier cas, le canon se borne à déclarer que les actes de l'homme laissé à lui-même sont nécessairement défectueux, inférieurs à la norme objective; dans le second, il affirme de plus que cette défectuosité est coupable, et que, dans chaque occasion de mal faire, notre volonté est trop faible, réduite à ses seules forces, pour ne pas succomber.

Mais qu'est-ce que l'homme *laissé à lui-même*? qu'est-ce que la volonté *réduite à ses seules forces*? Comment faut-il comprendre le *de suo* du texte? Est-ce l'exclusion de tout secours d'en haut, aussi bien naturel que surnaturel? Ou bien est-ce très précisement la privation de l'aide surnaturelle qu'est la grâce du Christ? Suivant le sens admis, le dilemme prend une de ces deux formes: A) Ou un secours de Dieu, quel qu'il soit, ou le péché inévitable; B) Ou la grâce, ou l'impuissance devant le mal.

Reste un dernier élément à préciser: ce que le canon désigne par *nemo habet*, c'est à dire l'*impuissance* dont il vient d'être question.

Pour quelques-uns elle est purement morale. Certains disent: conséquente. Si l'on veut: interprétative. Le concile d'Orange mettrait alors à notre compte une faiblesse de volonté aboutissant toujours en fait au péché, mais n'équivalant que pratiquement à l'impuissance. Pour d'autres au contraire il s'agirait d'une incapacité proprement dite, physique et antécédente.

[1] Je laisse de côté *mendacium*, simple doublet. Voir plus loin, pag. 399. note 1. Quant à la seconde partie du canon, c'est en corrélation avec la première qu'elle demande à être comprise.

Mais les uns et les autres, en traduisant *nemo habet de suo* par: *nul ne peut de lui-même*, ne sortent-ils pas des strictes données de la question ? On peut se le demander, si l'on songe à l'autre sens qui se présente au moins comme possible: « *l'homme n'a en propre que son péché* ». Suivant cette dernière interprétation, il ne faudrait pas voir dans le canon une affirmation d'incapacité, mais simplement une constatation de fait. On ne nous dirait ici ni: vous ne pouvez de vous-mêmes que mal faire; ni: vous avez besoin de la grâce pour ne pas faillir; mais on nous inviterait à ne nous glorifier d'aucun de nos actes, pour cette raison que s'ils sont louables, l'initiative en revient à la grâce, et que, quand ils nous appartiennent en propre, précisément ils ne valent rien. La nuance n'est pas à négliger.

On va voir que c'est cette explication, ébauchée concurremment avec d'autres par un petit nombre d'auteurs [1], qui a le plus de chances de rendre exactement la formule célèbre d'Orange.

II. — Vrai sens du canon: « L'homme n'a en propre que son péché ».

Pour démontrer que tel est bien le sens du texte, il suffira de se reporter en premier lieu à la source d'où il est tiré, secondement au titre dont il est précédé dans les actes du concile.

A) La source est connue. Par l'intermédiaire de saint Prosper [2], c'est la cinquième conférence de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean [3], qui a fourni le canon 22. La transcription est abrégée, mais à peu près littérale. Or pour peu que l'on jette les yeux sur cette conférence, on constate immédiatement qu'il n'y est question en aucune manière de l'infirmité de la nature et de la nécessité de la grâce. Saint Augustin y est tout occupé à tirer de *Jean*, I, 33 une réfutation du donatisme.

A la fin de sa conférence précédente, il avait insisté sur l'importance de ce verset 33 et promis de l'opposer victorieusement aux sophismes du parti de Donat. C'est en rappelant cette promesse, qu'avant

[1] Bellarmin, *De gratia et lib. arb.*, 5, 11: éd. Vivès, VI, 64 *b*. — Suarez, *De gratia*, 1, 21, 5-6: éd. Vivès, VII, 470. — De la Fontaine, *Clementis XI Constitutio Unigenitus... propugnata*, Rome 1719, II, 86. — Hurter, *Theologiae dogm. compendium*, III, n. 62.

[2] *Sententiae*, n. 323; PL 45, 1887.

[3] *Tractatus in Ioannem*, 5, 1; PL 35, 1414.

d'aborder son sujet il élève sa pensée vers Dieu, avec l'aide de qui il va tenir son engagement.

Sicut Dominus voluit, ad diem promissionis nostrae pervenimus. Praestabit etiam hoc, ut ad ipsius promissionis redditionem pervenire possimus. Tunc enim ea quae dicimus, et nobis et vobis si utilia sunt, ab Ipso sunt. Quae autem ab homine sunt, mendacia sunt, sicut ipse dixit Dominus noster Iesus Christus: « Qui loquitur mendacium, de suo loquitur » (*Io.*, VIII, 44). *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis et iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati*, et in hac peregrinatione consolati, *ne deficiamus in via*, venire ad eius requiem satietatemque possimus. Si ergo qui loquitur mendacium, de suo loquitur, qui loquitur veritatem, de Deo loquitur.

Comme on le voit, il n'entre nullement dans l'intention de cet exorde de poser en thèse l'impuissance de l'homme à accomplir le bien. L'idée, quoique voisine, est autre. C'est Dieu, dit le saint Docteur, qui va parler par ma bouche, parce que je vous prêche la vérité, et que, si ce que je vous dis venait de moi, ce ne serait que mensonge. Ne savons-nous pas en effet que l'homme n'a en propre que le mensonge et le péché ? [1]. Ne savons-nous pas que ce que l'homme a de vérité et de justice, il le reçoit d'en haut ?

[1] Péché et mensonge sont pour saint Augustin deux notions qui s'appellent. Tout péché est mensonge. Créé pour vivre selon Dieu, c'est à dire selon la Vérité, l'homme n'agit bien que quand il fait la vérité. S'écarte-t-il de sa Divine Règle pour vivre selon lui-même, il se trompe, il se ment, car il prétend alors, lui le rien, s'égaler à la Source de l'être: et voilà le mensonge. Une page du *De civitate Dei* (14, 4, 1; PL. 41, 407 A) met cette pensée dans tout son jour. « Cum vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo, quia nec angelo secundum angelum, sed secundum Deum vivendum fuit, ut staret in veritate, et veritatem de Illius, non de suo mendacium loqueretur... [Hominis est mendacium, veritas Dei]. Cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum seipsum, sed secundum Deum... Cum vero vivit secundum seipsum, hoc est secundum hominem non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit,... quia homo ita factus est rectus, ut non secundum seipsum, sed secundum eum a quo factus est, viveret; id est, illius potius quam suam faceret voluntatem. Non autem ita vivere quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse, etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum, nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis... Ergo mendacium est quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis ». Saint Prosper a résumé ce passage dans sa sentence 150 (PL. 45, 1871), intitulée: *Quod omne peccatum est mendacium.*

Quand saint Augustin veut exprimer l'incapacité morale de notre nature déchue, il emploie des formules bien différentes de celles qui se présentent sous sa plume lorsqu'il n'a en vue que la constatation de fait dont il s'agit ici. Quelques citations permettront de comparer.

Satis apparet quod ad non peccandum, id est ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuvetur infirmitas. *Ep.*, 177, 4; PL. 33, 766 C.

Sine gratia nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere. *Ep.*, 186, 34; PL. 33, 829 B.

Neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat Veritatis via. *De sp. et lit.*, 3, 5; PL. 44, 203 B.

Liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero, nisi divinitus liberatum adiutumque, non valet. *C. 2 epist. Pel.*, 3, 8, 24; PL. 44, 607 A.

Voluntas ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adiuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest. *Retract.*, 1, 9, 4; PL. 32, 596 D.

Voilà certes des formules où il est parlé sans équivoque de l'impuissance morale de l'homme. Mais en voici d'autres maintenant, dont il appert que la signification obvie n'est pas la même.

« Domine, memorabor iustitiae tuae solius »... Solius, inquit, prorsus: ibi meam non cogito. « Quid enim habes quod non accepisti ? ». Iustitia tua sola me liberat; mea sola non sunt nisi peccata. *In psalm. 70,* I, 20; PL. 36, 890 B.

« Domine, memorabor iustitiae tuae solius ». Nullam meam agnosco; solius tuae iustitiae memorabor. A te habeo quidquid boni habeo; quidquid autem mali habeo, a me habeo. *In psalm. 70,* II, 1; PL. 36, 892 A.

Quaere quid sit hominis proprium, peccatum invenies. Quaere quid sit hominis proprium, mendacium invenies. Tolle peccatum, et quidquid consideraveris in homine, Dei est. *Sermo 32,* 10; PL. 38, 200 C.

Clama: « Deus meus, misericordia eius praeveniet me ». Ut esses, ut sentires, ut audires, ut consentires, praevenit te misericordia eius... Confitere ista omnia: a Deo te habere quidquid boni habes; a te quidquid mali. — Quod bene viximus, quod recte intelleximus, [Deo] debemus. Nostrum nihil nisi peccatum quod habemus. « Quid enim habes, quod non accepisti? ». *Sermo 176,* 5, 6; PL. 38, 952 D, 953 B.

Ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est. *De pec. mer.*, 2, 5, 5; PL. 44, 153 D.

Une seule idée se fait jour dans cette dernière série d'affirmations identiques. Savoir, que la grâce nous prévient dans nos moindres bonnes œuvres, et que nous ne reprenons l'avantage que quand il s'agit de pécher. Gratuité absolue, par conséquent, du don divin.

Il n'importe pas que dans un grand nombre d'autres passages, Augustin associe étroitement initiative de la grâce et infirmité de la nature [1]. Ces deux idées ne s'impliquent pas tant l'une l'autre, qu'elles ne se puissent disjoindre; et ce qui doit être retenu ici, c'est que, dans le texte qui est devenu le canon 22 d'Orange, la première apparaît séparée de la seconde.

B) Après cela on ne s'étonnera pas que le concile ait intitulé son canon: *De his quae hominum propria sunt*. Ce qui devrait plutôt surprendre, c'est que ce titre n'ait pas davantage retenu l'attention des théologiens.

Il est vrai que plusieurs éditions (Mansi, par exemple) ne le donnent pas, non plus que ceux des autres canons, comme s'il n'y avait là que gloses marginales introduites après coup. Mais c'est à tort, étant donné l'attestation des manuscrits les plus anciens, de ceux notamment qu'a utilisés Maassen pour son édition critique [2], lesquels s'accordent à reproduire substantiellement les titres des canons. Il est à remarquer que dans sa transcription des canons d'Orange, au chapitre 22 de son *De praedestinatione*, Hincmar cite lui aussi les titres. Pour le canon 22: *De his quae homini propria sunt* [3]. On admettra difficilement l'accord de tous ces témoins sur de simples gloses interpolées. Et comme par ailleurs ces titres sont pour la plupart identiques à ceux que portent chez saint Prosper les sentences dont le concile a fait ses canons [4], il est infiniment vraisemblable qu'ils ont été pris avec

[1] *Tractatus in Ioannem 22,* 9; PL. 35, 1579 AB. — *In psalm. 26,* 5; PL. 36, 184 D. — *In psalm. 98,* 7; PL. 37, 1263 B. — *In psalm. 142,* 10; PL. 37, 1851 BC. — *De nat. et grat.,* 23, 25; PL. 44, 259 C. — *De corr. et grat.,* 11, 31; PL. 44, 935 AB.

[2] MAASSEN, *Concilia*, pag. 51, 44, XII ss. Ces manuscrits, au nombre de huit, appartiennent tous aux VII-VIII-IXes siècles, sauf un, qui est du Xe ou du XIe siècle.

[3] PL. 125, 200.

[4] Les titres manquent aux canons 14, 15, 16. Ils diffèrent de ceux de Prosper aux canons 13, 20. Dans tous les autres cas il y a correspondance. — Dans son édition des œuvres de saint Prosper, édition reproduite par Migne, Maugeant signale une variante intéressante pour le titre de la sentence qui a donné le canon 22 (*Sent.* 323; PL 51, 477). Il a lu sur un manuscrit de Claude Joly: « A nobis peccatum, a Deo habere iustitiam ». Le

le reste dans la compilation de Prosper, et insérés en rubriques dans les actes mêmes du concile.

Pour conclure cette étude sur le canon 22 d'Orange, on peut dire, semble-t-il, que, du fait du titre apposé à ce texte par saint Prosper, comme du fait de son contexte chez saint Augustin, il ne peut pas être considéré comme une déclaration touchant l'impuissance de l'homme à éviter le mal. Interprété strictement il ne signifie qu'une chose: « L'homme n'a en propre que son péché. Sa justice lui vient de la grâce ». En fait, quelle que soit la raison de ce fait, tout ce que nous faisons de bien, vient de Dieu; ce qui nous appartient, c'est le mal.

Jacques de Blic S. I.

Quelques textes sur la contemplation acquise.

(*Suite*).

Summarium. — 1. *In medio aevo,* mystici auctores minus clare de quaestione nostra particulari loquuntur: id iam vidimus saeculo XII, in ipso S. Bernardo et Ricardo Victorino.

2. Saeculo XIII S. Thomas, de re mystica etiam brevior, quaestionem nostram particularem non tangit; sed eius amicus S. Bonaventura, qui tractatus mysticos satis evolutos habet, nobis citandus occurrit.

3. Saeculo XV Dionysius Carthusianus in re nostra omnes praevios auctores superat claritate.

Au moyen-âge, nous avons déjà trouvé la contemplation acquise suffisamment indiquée, pour le XII[e] siècle, dans un Docteur de tout premier ordre même pour la contemplation, S. Bernard, et dans un autre remarquable écrivain mystique, Richard de S. Victor. — Mais on ne peut s'attarder au moyen-âge. Sur la question très particulière qui nous occupe, il parle moins clair que la période qui l'a suivi, bien qu'il présente déjà de précieuses indications.

Que dirons-nous du grand XIII[e] siècle? — S. Thomas, qui alors a tant fait avancer la philosophie et la théologie scolastiques, a traité

manuscrit est maintenant à la Bibliothèque Nationale de Paris, sous le numéro 17413. Il est du XII[e] siècle. La leçon qu'il présente à l'endroit indiqué ne saurait prévaloir contre le texte des autres témoins. Mais elle n'en a pas moins son intérêt.

la mystique dans un puissant raccourci, mais trop brièvement pour donner une solution à notre question toute spéciale. Un autre Docteur son ami, S. Bonaventure, a laissé plusieurs traités mystiques assez dévoloppés; c'est donc à lui de préférence que nous devrons nous adresser.

S. Bonaventure (1221-1274), attribuant, comme on le faisait jadis, à Denys l'Aréopagite les œuvres bien plus tardives — mais d'ailleurs si remarquables — du mystique inconnu qui est caché sous ce grand nom, s'exprime ainsi :

« Cum Dionysius multos libros fecisset, hic consummavit, scilicet in Mystica Theologia (c'est la consommation de toute son œuvre). Unde oportet [il faut pour aborder la Mystique] quod homo sit instructus multis et omnibus praecedentibus. De mystica theologia Dionysius (c. 1): « Tu autem, inquit, o Timothee amice, circa mysticas visiones, forti actione... sensus derelinque » etc. Vult enim dicere quod oportet quod sit solutus ab omnibus quae ibi numerat, et quod omnia dimittat; quasi diceret: super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima: quod nemo scit nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: *sensitiva*, *imaginativa*, *aestimativa*, *intellectiva*; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendet... ».

« Haec autem contemplatio fit per *gratiam*, et tamen iuvat *industria*, scilicet ut separet se ab omni eo, quod Deus non est, et a seipso, si possibile esset. Et haec est suprema unitio per amorem. Et quod solum per amorem fiat, dicit Apostolus (*Eph.*, III, 17 sq.). Iste amor transcendit omnem intellectum et scientiam. — Sed si scientiam transcendit, quomodo videri potest sapientia ista? Propter hoc addit Apostolus: « Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus », etc. (*Eph.*, III, 20); quia non est cuiuslibet, nisi cui Deus revelat. Propter quod dicit Apostolus: ‘ Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum ’ (*1. Cor.*, II, 10). — Unde cum mens in illa unione coniuncta est Deo, *dormit* quodam modo, et quodam modo *vigilat* (*Cant.*, V, 2). Sola *affectiva* (cor) vigilat et *silentium* omnibus aliis potentiis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus, et audit ‘ arcana verba, quae non licet homini loqui ’ (*2. Cor.*, XII, 4), quia tantum sunt in affectu. Unde, cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus *silet*, sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare ». — S. Bonaventurae *In Hexaëmeron col-*

lationes (« Conférences sur l'œuvre des six jours »), 2e Conférence, nos 29 et 30; édit. de Quarracchi, 1891, t. V, pag. 341. — (Sur cet opuscule important du saint Docteur, voir, même édition et même volume, l'ensemble de renseignements ou « Scholion », pag. 450 sq. Il y est dit que le texte de cet ouvrage, absolument défiguré dans les éditions antérieures, a été enfin rétabli dans celle-ci par un long travail de collation des manuscrits. C'est surtout dans la 19e conférence que l'on trouve « comme la clef de tout l'opuscule » *Ibid.*, pag. 451, n. 6. Cfr. pag. 419).

A nous maintenant de conclure du texte que nous avons cité. D'une part, il y est évidemment question de la contemplation *infuse*: « Operatio transcendens omnem intellectum, secretissima...; tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus, et audit arcana verba » etc. D'autre part, ce que nous appelons la contemplation *acquise* est indiqué, quand le S. Docteur admet à l'infuse une *préparation libre*, fruit de l'*industrie* humaine, en disant: « Haec autem contemplatio (infusa) fit per gratiam; et tamen *iuvat industria*, scilicet ut *separet se* (donc par un effort de la volonté personnelle) ab omni eo, quod Deus non est » etc. Cet effort pour se recueillir en Dieu seul n'est pas quelque chose de purement négatif; sous la direction divine, il est en connexion avec la contemplation infuse comme avec son but. — Au XIIe siècle, nous avons trouvé dans Richard de St Victor une théorie semblable sur l'« *industrie* » qui parfois conduit l'homme à la contemplation infuse. Voir « Gregorianum », numéro de juin 1926, pag. 260.

Ainsi cette contemplation « transcendante » et mystérieuse, « qui se fait par la grâce », c'est la contemplation *infuse*; et l'acheminement vers elle, lequel se fait par « *l'industrie* » humaine, c'est ce qui a été nommé plus tard « la contemplation *acquise* ».

Au XVe siècle, Denys le Chartreux (Denys de Rickel, 1402-1471), surnommé le « docteur extatique », qui vint de Cologne à un monastère voisin, Ruremonde au diocèse de Liège, est plus explicite que les précédents; par exemple:

« *In Ecclesiastico* legitur: ' Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris '... (III, 22). Verumtamen est quaedam divinorum perscrutatio studiosa, moderata, humilis, atque auxilio gratiae Dei innitens: quae laudabilis est. De qua ait vir sanctus;... ' Beati qui scrutantur testimonia eius ' (*Ps. 118*, v. 2). Itaque sicut, teste Scriptura, ' dulce lumen, et delectabile est oculis videre solem ' (*Eccle.* XI, 7)

— et nihilominus, figenti oculum immoderate in solem, visus obtunditur... ac laeditur — sic dulcis est Veritas summa, et iucundum contemplari aeternum totius luminis Fontem; verumtamen immoderate..., irreverenter contemplari, scrutari... praesumens, gravius excaecatur, vulneratur... [Ainsi un essai de contemplation immodéré et irrévérencieux ne fait qu'une *blessure*] ».

« Hinc exercitium viae illuminativae praecedere debet exercitatio purgativae ; atque, ut illustrissimus pater ac doctor noster Ioannes Cassianus testatur, ethica seu moralis scientia, quae circa passionum refrenationem versatur, theoricam, id est sapientialem divinorum contemplationem, debet praeire (*Collationes Patrum*, collat. XIV, c. 2) ».

« Volens ergo in via illuminativa se exercere, ab humilitate incipiat, ita ut de propriis viribus, de naturali ingenio, de acquisita scientia non praesumat, sed in Domino sit spes eius, et eius subsidio innitatur... Deinde *ab exterioribus abstrahat* mentem suam et eam *recolligat*, eius dispersiones ac evagationes abiiciendo. Sicque, iuxta divini Dionysii [Areopagitae] documentum (epist. ad Titum), *se convertat* ad radium, supernam illustrationem *optando*, et pro ea *orando*, *seque* ad Dei considerationem aut *contemplationem* pro viribus *elevando*. Et tunc Deus sublimis, qui sapientiae dux est et princeps totius illuminationis, *videns diligentiam hominis* fidelem ac pium eius *conatum*, manum applicabit ac porriget *adiutricem*, *mentem* per donum sapientiae *illustrando*... Ipse enim est *sol* sapientiae ac intelligentiae ; quo in anima resplendente ac radiante, omnia mox clarescunt, tranquillantur et exhilarantur in ea ; sicque Creatoris sui maiestatem immensam, pulchritudinem infinitam..., perfectionem et eminentiam prorsus interminabilem *incipit intueri* ac vehementissime admirari, *iucunde* conspicere, ferventer *diligere*, eique *intime congaudere*, et in ea *ad horam quiescere* ». Dionysii Cartusiani, Doctoris extatici, *De fonte lucis ac semitis vitae*, art. IX ; *Opera omnia*, cura et labore Monachorum sacri Ordinis Cartusiensis ; Tornaci, typis Cartusiae S. Mariae de Pratis, tom. XLI, 1912, pag. 106.

Nous voyons dans ce passage les *efforts diligents* que fait l'homme pour *mettre en soi* une *oraison de recueillement* (« contemplation *acquise* »), en y joignant une humble *prière* pour obtenir la contemplation proprement dite (« Creatoris sui pulchritudinem infinitam etc. *incipit intueri* ») Dieu, touché de toute cette correspondance à ses grâces, *tend une main secourable*, et l'âme entre alors dans l'*intuition*, l'*amour* et le *repos* de la contemplation infuse, pour quelque temps (« *ad horam* »).

Et in eodem opusculo, titulus articuli XIV est hic: « Quod duobus modis ad mysticae theologiae *visionem, ecstaticumque amorem, ac... intuitionem*, seu *contemplationem praefatam*..., anima perducatur». *Ibid.*, pag. 112. Agitur ergo, ut statim explicat auctor, « Dei contemplatio amorosa et mystica, quae et raptum facit ac ecstasim », quae est « divinissima operatio hominis... » [nul doute qu'il s'agisse donc de la contemplation *infuse*]. Porro ad hanc contemplationem « *duobus modis* » hominem affirmat pertingere posse:

« 1° pertingit, *seipsum excitando ac disponendo ad eam* per abstractionem (mentis ab exterioribus), per recollectionem et simplificationem (sui in Deo), per orationem et meditationem atque considerationem eorum quae divinae dilectionis fervorem magis provocare ac parere solent in animo, donec apex voluntatis valide accendatur ac pure afficiatur in Deo, sicque vertex intelligentiae desuper illustretur ad contemplandum » (jusqu'à ce que le sommet de la volonté soit tout en feu et affectionné à Dieu seul, et que le sommet de l'intelligence soit illuminé d'en haut par la contemplation).

« 2° Alio modo ad contemplationem istam pertingit homo *absque suo conamine ac praeparatione praedicta*, dum scilicet misericordissime *desuper praevenitur*, atque divinitus fortiter illustratur, valide inflammatur, *gratiosissime praeoccupatur*..., in tantum ut *etiam resistere nequeat*, et quamvis velit non possit effugere, gratia praedominante ipsi naturae non violenter sed convenientissime. Et primus modus solet esse *laboriosus*; hic vero est *facillimus* ».

Patet, *in 1° casu* (initiative humaine, ou humano-divine), *contemplationem* quamdam, labore *acquisitam, praeire* contemplationi propriae et *infusae*, eamque suo modo imitari et attrahere; — *in 2° casu* (initiative divine) *infusam* non praevideri, nec quaeri, tamen a Deo facillime, immo irresistibiliter, recipi.

(*À suivre*).

S. Harent S. I.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Esame di alcune opere di diritto e di morale.

1. Il dotto Sägmüller, professore all'Università di Tubinga, incomincia col presente volume [1] la ristampa del suo pregevole lavoro di diritto canonico, adattandolo alle nuove disposizioni stabilite dal Codice. L'egregio A., dopo una breve introduzione intorno al diritto in generale, della Chiesa, ai metodi e sistemi delle collezioni ecc., parla, in tre distinti capitoli, della Chiesa considerata nella sua natura, nel suo potere e nella sua gerarchia, della Chiesa in relazione allo Stato e finalmente delle relazioni fra l'autorità ecclesiastica e civile, fra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane.

La dottrina in generale è soda e sicura, l'esposizione chiara e bene ordinata. Trattandosi d'un manuale scolastico, la bibliografia è troppo copiosa, e non sempre bene scelta. Su 158 pagine del presente opuscolo, 60 e più sono consacrate alla bibliografia. La parte dottrinale invece, che dovrebbe occupare il primo posto, è assai deficiente. Molte questioni importanti sono omesse; parecchi punti giuridici sono appena accennati. Non si comprende perchè il ch. A., discorrendo del potere della Chiesa, trovi l'occasione di citare (pag. 56) il Recalde, il Baumgarten, ecc.; come non si capisce perchè, in luogo di certi autori classici e veramente rinomati, citi spesse volte (pagg. 8, 23, 47, 57, 63, 84, 92, ecc.) autori di pochissima o nessuna autorità.

Questo difetto non lieve scema il valore e l'importanza di questo manuale di diritto canonico. Perciò noi ci auguriamo di vederlo tolto nella ristampa delle altre parti, onde l'opera riesca in sè più perfetta e meglio apprezzata dai competenti.

2. L'egregio avv. Gian Battista Castioni [2] ci offre un'importante monografia intorno alla riforma dell'*istituto dell'assenza,* che forma

[1] Johannes Baptist Saegmueller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts,* Freiburg i. B., Herder, 1925, in-8°, 150 pag. Mk. 6.

[2] Avv. Gian Battista Castioni, aiuto all'Istituto giuridico dell'Università Cattolica del S. Cuore, *Sorte del matrimonio in caso di morte presunta.* Milano, « Vita e Pensiero », 1915, in-8°, 72 pag. L. 5.

oggi l'oggetto di vivaci discussioni fra i giuristi. Il dotto A. osserva, e molto giustamente, che nella trattazione del difficile problema bisogna tener presenti (pag. 6) i principii ammessi dal Codice italiano, specialmente quelli che riguardano l'indissolubilità (art. 148 Cod. civ.) e la monogamia (art. 56 Cod. civ.; art. 359 Cod. pen.), e che tali principii devono necessariamente rimanere salvi.

Esamina con acuto criterio il « progetto » di legge della *Commissione reale per il dopo guerra,* accennando alle principali critiche mosse contro di esso; discute con serenità e competenza le ragioni favorevoli e contrarie al predetto disegno di legge. Passa poi a proporre la propria soluzione, cioè l'annullamento di diritto del secondo matrimonio, nel caso in cui ritornasse il marito scomparso, e dice giustamente che « tanto richiede l'ossequio voluto e dovuto al principio dell'art. 148 » (pag. 52). Questa soluzione non è più o meno probabile, come taluno afferma, ma certa, secondo gli stessi principii del diritto pubblico italiano.

La decretale di Clemente III non è citata con esattezza (pag. 12, nota). La citazione esatta è questa: c. 19, X, *de sponsalibus et matrimoniis*, IV, 1, invece di: « *De sponsalibus*, cap. 9 ». La decretale di Lucio III (c. 2, X, *de secundis nuptiis,* IV, 21) non è riferita esattamente (pag. 52). Le ultime precise parole di essa sono queste: « Quod si post hoc de prioris coniugis vita constiterit, relictis adulterinis *illicitisque* complexibus ad priorem *sine dubio* coniugem revertatur ».

Non si comprende perchè il dotto A. affermi che « l'impotenza può esser *causa di nullità* del matrimonio, ma non ne è *impedimento.* Così almeno nel nostro diritto » (pag. 34). Invece, anche secondo il diritto civile italiano, l'impotenza è causa di nullità del matrimonio e nel medesimo tempo, stando alla più comune dottrina e giurisprudenza prevalente, è anche un vero e proprio *impedimento.* A conferma di ciò, ci basti allegare l'autorità dell'illustre prof. Degni, il quale nel suo pregevolissimo trattato intorno al *matrimonio* [1], di cui parleremo in altra occasione, afferma come certo e indubitato che l'impotenza, secondo il diritto italiano, è un impedimento, e non riferisce neppure, come probabile, l'opinione contraria. Il ch. prof. della R. Università di Napoli insegna: « L'impotenza a compiere l'atto sessuale, anche da parte di uno solo fra essi (coniugi), deve considerarsi come un *impedimento* a contrarre *valido* matrimonio » (pag. 330). E altrove: « Le

[1] FRANCESCO DEGNI, prof. nella R. Università di Napoli, *Del matrimonio,* vol. I. Torino, Unione Tip.-Editrice Torinese, 1926.

condizioni richieste dalla legge (art. 107) perchè il vizio dell'impotenza possa essere considerato come *impedimento* dirimente al matrimonio e, conseguentemente, causa d'invalidità di esso, sono tre... » (pag. 339).

Il Castioni, dopo di avere con ragione osservato che la Chiesa insegna la liceità delle seconde nozze, dice: « Anzi nei primi tempi cristiani si è discusso *a lungo* sulla loro (delle seconde nozze) liceità » (pag. 19, nota). Queste parole, così come suonano, sono inesatte, o almeno oscure. Esse significano o sembrano significare che, nei primi tempi cristiani, la dottrina cattolica intorno alla liceità delle seconde nozze non era chiara ed esplicita; che, secondo i principii della religione cristiana, la discussione era libera; che la controversia era più o meno generale, e non già ristretta ai Montanisti e ai Novaziani ed agitata solo da qualche scrittore privato, massime dell'Oriente. Ora tutte e tre queste supposizioni sono false. La religione cristiana ha sempre insegnato che le seconde nozze sono lecite. S. Paolo insegna espressamente la loro liceità (*I Cor.*, VII, 5 segg.). I Padri della Chiesa sono concordi. Per tutti, basti citare il classico testo del *Pastor Hermae* dell'êra apostolica: « Dic: si vir vel mulier alicuius *decesserit* et nupserit aliquis illorum, numquid peccat? *Qui nubit, non peccat* » (*Mandat.*, IV, cap. 4). Solo i Montanisti, i Novaziani e pochi altri negarono la liceità delle seconde nozze, e furono dalla Chiesa condannati.

Il lavoro del ch. Castioni, nonostante le inesattezze accennate ed alcune altre, è pregevole per la sodezza della dottrina, per l'ordine e la chiarezza dell'esposizione, per un profondo criterio giuridico. Esprimiano l'augurio ch'egli ci dia altre monografie dotte ed importanti intorno ai problemi giuridici.

3. Un eccellente commentario delle facoltà, che suole concedere la S. Congregazione di Propaganda Fide ai Vicari e Prefetti Apostolici, è quello del Vromant[1]. Il lavoro è diviso in due parti. Nella prima sono esposte le nozioni preliminari (ragione delle nuove facoltà, numero, forma, regioni per le quali sono concesse, soggetto, ecc.), le norme generali d'interpretazione e le varie clausole. Nella seconda sono commentate in cinque articoli distinti le singole facoltà. Oggi le

[1] G. Vromant C. I. C. M. de Scheut, *Facultates Apostolicae quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide delegare solet Ordinariis missionum.* Commentaria in formulam tertiam. Louvain, Editions du « Museum Lessianum », 1926, 165 pag. Fr. 8,50.

formule di concessione sono tre, che vengono sotto il nome di *prima*, *seconda* e *terza*. La formula seconda e terza è distinta in *minore* e *maggiore*. Il nostro A. espone e commenta soltanto la formula *terza*, che è la più importante, perchè, come dice nella prefazione, « commentata formula tertia praesertim maiore, quae est omnium amplissima, eo ipso ceterae satis sunt illustratae ».

Il Vromant segue nel suo commento il P. Vermeersch e il P. Iglesias, di cui già parlammo in altra occasione, come pure il P. Blat, che sono i tre principali commentatori delle facoltà apostoliche concesse ai missionari. Questo metodo sotto un rispetto è lodevole, ma sotto un altro è poco apprezzabile, perchè toglie al lavoro il carattere di originalità e non porta un vero e proprio contributo alle discipline canoniche. Tuttavia, considerato lo scopo pratico che l'A. si è prefisso, l'opera è ben fatta, commendevole per la chiarezza e l'erudizione, assai utile certamente a tutti i missionari.

Il Vromant dice: « Neque aliter solvendus est casus quo dubie baptizatus *in Ecclesia catholica*, matrimonium incertum contraxit cum infideli *post petitam et obtentam dispensationem super impedimento disparitatis cultus*: huic etiam dubio matrimonio favor can. 1127 non videtur negandus » (pag. 83). Questa opinione non si può sostenere, come osserva giustamente il P. Arendt, « Ephem. theol. Lovanien. », 1924, pag. 182 s. Non è chiaro quanto l'egregio A. afferma dell'obbligo *ex iustitia* che hanno i Vicarii e Prefetti Apostolici (pag. 130 seg.). Questi ed altri lievi difetti possono facilmente togliersi in una nuova edizione.

4. Siamo lieti di annunziare il commento che ci presenta il ch. Cocchi del diritto penale canonico [1], in continuazione alle altre parti del Codice. Il presente volume è diviso in tre parti. Nella prima si parla del delitto, dell'imputabilità, delle cause aggravanti e imminuenti di essa, degli effetti giuridici del delitto, ecc.; nella seconda si discorre delle pene in genere (concetto, divisione, applicazione, soggetto attivo e passivo, remissione) e in ispecie (pene medicinali o censure, pene vendicative, rimedi penali e penitenze); nella terza sono esposte e commentate le pene riguardanti i singoli delitti.

In questo volume, più ancora che nei precedenti, troviamo i pregi altre volte accennati e debitamente lodati, cioè la chiarezza, l'ordine,

[1] Sac. Guidus Cocchi, *Commentarium in Codicem iuris canonici ad usum scholarum*. Lib. V. *De delictis et poenis*. Taurinorum Augustae, Marietti, 1925, in-8°, 421 pag.

la brevità, la sicurezza della dottrina. Qualche punto è svolto troppo brevemente, per es. a pagg. 16, 29, 34, 56, ecc.; alcune questioni di non lieve importanza nel diritto penale sono passate sotto silenzio, per es. a pagg. 88, 152, 193, ecc.

Il lavoro dell'egregio Cocchi riuscirà certamente utile agli studiosi del diritto canonico, e noi volentieri lo raccomandiamo.

5. Parecchi sono i lavori pubblicati dopo il Codice intorno ai religiosi. Fra questi, un posto distinto occupa certamente l'opera del P. Fanfani [1], di cui annunziamo con piacere la seconda edizione cor retta ed ampliata.

Lo scopo dell'A., come dice egli stesso nella prefazione, fu di rac cogliere ed ordinare tutte le disposizioni sparse qua e là nel Codice, che riguardano i religiosi, e brevemente commentarle. Considerato il fine pratico, che il pio e dotto P. Fanfani si è prefisso, l'opera è condotta con ottimo criterio e riuscirà certamente utile ed opportuna non solo ai religiosi, ma anche agli studiosi del diritto canonico, che vogliano avere fra le mani un manuale facile e sicuro, in cui siano esposte e chiarite le varie leggi riguardanti i religiosi dell'uno e dell'altro sesso.

Notiamo con particolare compiacenza che l'egregio A. ha mutato in alcuni punti la propria opinione tenuta nella prima edizione, accettando con lodevole modestia le osservazioni fatte da qualche canonista. Parimente torna a lode dell'A. ed accresce il pregio del lavoro, che in questa edizione parecchi punti siano svolti con maggiore ampiezza, che siano trattate alcune questioni nuove e che siano riferite anche le opinioni contrarie di altri autori.

A pag. 16 il P. Fanfani tratta la questione se «ad constituendam veram religionem» l'intervento o approvazione della Chiesa si richieda per diritto divino oppure solo per disposizione ecclesiastica. E risponde: «Communior autem sententia affirmat, docens ad constituendam veram religionem, Ecclesiae approbationem iure divino requiri». Se la religione (ordine, congregazione, istituto religioso) si considera come *persona morale*, l'intervento della Chiesa è assolutamente necessario *ex iure divino*, secondo i principii del diritto pubblico ecclesiastico, perchè essa sola può comunicare la personalità giuridica nell'ordine soprannaturale. Perciò, a scanso di equivoci e forse di errori, sarebbe op-

[1] P. LUDOVICUS I. FANFANI O. P., *De iure religiosorum ad normam Codicis iuris canonici*. Editio altera revisa atque notabiliter aucta. Taurini-Romae, Marietti, 1925, in-8°, 600 pag.

portuno che, toccando la suddetta questione, si facessero le dovute distinzioni.

Il concetto della potestà *dominativa* (pag. 64) non è esposto con molta chiarezza. A pag. 71 il P. Fanfani dice: « Observes autem, quod cum *suspensio*, et aliquando *interdictum*, nedum tamquam censura haberi possint, sed etiam tamquam mera *poena vindicativa*, sequitur quod quoties ut poena vindicativa considerantur, *etiam a Superioribus religionis laicalis vel clericalis non exemptae infligi possunt* ». Ciò è certamente falso. Il diritto d'infliggere una pena, medicinale o vendicativa, è una conseguenza della potestà di giurisdizione, la quale, se è perfetta, abbraccia il triplice potere: legislativo, giudiziale e coattivo.

Perciò la pena, tanto medicinale (ossia la censura) quanto vendicativa, può essere inflitta soltanto da colui che ha la giurisdizione, cioè da chi possiede la potestà coattiva. Intorno a questo punto non v'è, nè vi può essere dubbio alcuno. Ora il Superiore d'una religione *laicale* o d'una religione clericale *non esente* è privo della potestà di giurisdizione, a norma del can. 501, § 1; dunque non può infliggere nè pene medicinali ossia censure, nè pene vindicative. In verità, il Codice, parlando del Superiore che gode del potere coattivo, stabilisce questo principio: « *Qui pollent potestate leges ferendi vel praecepta imponendi, possunt quoque legi vel praecepto poenas adnectere* » (can. 2220, § 1). Il legislatore non distingue tra pene vindicative e medicinali; sia per queste, come per quelle, è assolutamente necessaria la potestà di giurisdizione.

Il commento al can. 522 (pag. 155 sgg.) poteva essere più accurato e profondo, giuridicamente parlando. Per es. l'A. dice che « in canone 522 verbum *mulieribus* certissime denotat *feminas saeculares* cum evidenti exclusione religiosarum »; laddove, secondo la quasi comune sentenza degli autori, che, stando ai principii generali d'interpretazione, deve ritenersi come certa, la parola « *mulieribus* » indica le donne in genere, tanto secolari quanto religiose, perchè il Codice non fa distinzione alcuna.

Il P. Fanfani ritiene che, in forza del can. 572, § 1, 4°, anche il timore grave *ab intrinseco* rende invalida la professione religiosa. « Videtur, così egli, quod etiam metus gravis *ab intrinseco* sufficiat ad professionem invalidandam: equidem verba canonis superius relata, generaliora sunt de timore in genere » (pag. 271 seg.). Questa opinione, secondo noi, non si può ammettere, perchè nel diritto umano, ecclesiastico e civile, si considera soltanto il timore *ab extrinseco*, come insegnano tutti i giuristi, e non quello *ab intrinseco* propriamente detto.

Queste ed altre osservazioni che potremmo aggiungere, mostrano che l'opera del P. Fanfani ha qualche deficienza sotto il rispetto giuridico e dottrinale, e noi ci auguriamo che l'egregio A. voglia renderla più perfetta in una prossima edizione.

6. La monografia di Mons. Trombetta [1] contiene una breve e chiara esposizione dei vari canoni del Codice di diritto canonico, che riguardano il consenso o consiglio del Capitolo cattedrale richiesto in alcuni negozi di maggiore importanza. Consta di undici capitoli. Nel primo si offre il concetto preciso del consenso e del consiglio, secondo i principii filosofici e giuridici; nel secondo si parla dell'invito dei capitolari per dare l'accennato consenso o consiglio; nel terzo si discorre delle norme che devono osservarsi nelle radunanze capitolari; nel quinto e sesto del ritardo o dell'omissione nel richiedere o dare il necessario consenso o consiglio; nel settimo e ottavo dei casi in cui, a norma del Codice, si richiede il consenso o consiglio del Capitolo; nel nono della richiesta di esso fuori dei casi stabiliti dalla legge canonica; nel decimo della perdita del diritto da parte del Capitolo; nell'ultimo si parla dell'origine storica del predetto diritto.

L'opuscolo del ch. Trombetta non è un lavoro scientifico e dottrinale; tuttavia non manca d'una certa utilità pratica. L'A. (pag. 11) dice che i capitolari, richiesti del consenso o consiglio intorno a qualche negozio, devono *sempre* esprimere per mezzo di votazione *segreta* il rispettivo loro parere. Ciò non è esatto. Se trattasi di elezione, è necessaria la votazione segreta a norma del can. 169, § 1, 2°; negli altri casi, non è prescritta, perchè il can. 105 non ne fa alcun cenno. L'opinione circa la *convalidazione* dell'atto (pag. 13), nullo in origine per mancanza del consenso o consiglio richiesto a norma del can. 105, 1°, non può ammettersi, secondo la regola 18ª di diritto in 6°: « *Non firmatur tractu temporis quod de iure ab initio non subsistit* ». Neppure, senza le necessarie distinzioni, può ammettersi la dottrina intorno alla perdita del diritto (pag. 25).

7. Una particolare importanza per lo studio delle discipline giuridiche ha il lavoro dell'avv. Arnaldo Bertola intorno al regime dei culti in Turchia [2]. L'operetta è divisa in 5 capitoli. Nel primo l'egre-

[1] Aloysius Trombetta, *De consensu et consilio Capituli cathedralis iuxta Codicem iuris canonici.* Napoli, D'Auria, 1926, in-8°, 29 pag. L. 4.

[2] Avv. Arnaldo Bertola, *Il regime dei culti in Turchia.* Torino, Società Editrice internazionale, 1925, in-8°, 167 pag. L. 25.

gio A. parla delle fonti del diritto religioso musulmano, che sono queste: la legge islamica, la legislazione dello Stato, il diritto ecclesiastico delle confessioni non musulmane, le capitolazioni. Nel secondo si discorre delle relazioni fra lo Stato e le confessioni religiose; nel terzo delle norme che regolano i rapporti di convivenza fra le varie confessioni esistenti nell'impero ottomano; nel quarto si espone il culto musulmano, cioè l'islamismo come religione dello Stato, il califfato e la sua funzione statale, lo sceik ul-islamato, la giurisdizione religiosa e le opere pie; nel quinto si tratta delle confessioni non musulmane, ossia della Chiesa cattolica latina ed orientale, delle chiese ortodosse e delle altre confessioni.

Il ch. Bertola, che è presidente del tribunale civile e penale di Rodi, mostra una chiara e precisa conoscenza del diritto musulmano. Non è opportuno, per non dire inesatto, chiamare legge « *canonica* », diritto « *canonico* » (pag. 20 segg.), la legge e il diritto dell'islamismo. Il termine *canonico* è riservato soltanto alle leggi della Chiesa cattolica. Qualche lieve osservazione si potrebbe fare rispetto al patriarcato latino di Gerusalemme (pag. 152), ai greci uniti melchiti (pag. 153), alla Chiesa armena cattolica (pag. 155), ecc. Questo lavoro, scritto con sentimenti cattolici e con vera competenza giuridica, merita di essere raccomandato.

8. Nessuno ignora quale e quanta importanza abbia lo studio della teologia morale nell'esercizio del ministero ecclesiastico. Perciò salutiamo sempre con vivo piacere la comparsa di eccellenti trattati di questa sacra disciplina, come è quello del P. Ubach [1]. L'opera consta di due volumi. Finora è uscito alla luce il primo soltanto, che abbraccia la parte generale ossia i trattati degli atti umani, della coscienza, delle leggi e dei peccati, e la parte speciale cioè i trattati delle virtù teologali, dei precetti del Decalogo, dei precetti della Chiesa, delle obbligazioni particolari dello stato ecclesiastico e religioso. È un lavoro sodo, chiaro, profondo. La dottrina è sicura, attinta alle fonti purissime dell'insegnamento della Chiesa e dei classici autori; i principii teologici, da cui scaturiscono come conseguenze logiche le varie conclusioni, sono esposti ed illustrati con ammirabile acume; le questioni sono trattate e discusse ampiamente, massime quelle che hanno una particolare importanza. Qua e là non mancano delle norme opportune e dei saggi consigli per la direzione spirituale delle anime.

[1] Iosephus Ubach S. I., *Compendium theologiae moralis,* vol. I. Friburgi Brisgoviae, Herder et Co., 1926, in-8°, 487 pag.

Ottime, per es., sono le norme pratiche riguardanti la questione sessuale (n. 221); molto accurata e precisa è la trattazione intorno all'istituto giuridico della prescrizione (n. 235).

Ci siano permesse alcune lievi osservazioni. Solo la dispensa che ha il così detto *tratto successivo*, cessa, a norma del can. 86 (n. 51). Per la *composizione* circa i beni ecclesiastici, bisogna ricorrere alla S. Penitenzieria, per il foro interno, solamente nei casi occulti; laddove, per il foro esterno, nei casi pubblici fa d'uopo ricorrere alla S. Congregazione del Concilio (n. 282), come espressamente stabilisce il can. 250, § 2. La dottrina intorno al valore della consuetudine in materia di digiuno (n. 368, pag. 357) non è molto chiara. Le ragioni addotte per provare che le donne, le quali hanno compiuto il cinquantesimo anno di età, sono esenti dopo il Codice dalla legge del digiuno (n. 371), non ci sembrano solide e convincenti. Non è esatto, o almeno è oscuro quanto si dice a pag. 399, nota 3.

Questi piccoli difetti non scemano il valore dell'opera del P. Ubach, che è commendevole sotto tutti i rispetti.

9. Veramente prezioso è il *Catechismo dei voti* del P. Cotel, che viene ora ristampato, per cura del P. Jombart, con alcune modificazioni ed aggiunte assai opportune [1]. L'operetta è divisa in due parti. Nella prima si parla dei voti religiosi in generale, cioè della loro natura, dell'eccellenza, delle varie specie, delle virtù che formano l'oggetto dei tre voti proprii dello stato religioso. Nella seconda si discorre dei voti religiosi in particolare, ossia della povertà, castità ed obbedienza, considerate sotto il duplice rispetto di virtù e di voto. La forma semplice e piana di catechismo, cioè per via di domande e risposte, rende l'opuscolo utilissimo e opportunissimo anche ai religiosi laici ed alle religiose, a cui precisamente, secondo lo scopo che si prefisse l'ottimo P. Cotel, è destinato. Chiarezza, precisione e semplicità sono le doti di questo pregevole opuscolo, che noi raccomandiamo vivamente e che vorremmo vedere in tutte le comunità religiose.

Siamo lieti di annunziare che l'egregio editore Marietti di Torino ha pubblicato di recente un'ottima traduzione italiana di quest'aureo catechismo.

FELICE M. CAPPELLO S. I.

[1] P. PIERRE COTEL S. I., *Catechisme des vœux.* Vingt-neuvième édition soigneusement revue et mise en harmonie avec le Code de droit canon par le P. EMILE JOMBART S. I., Louvain, Éditions du « Museum Lessianum », 1926, 94 pag. Fr. 2,50.

RECENSIONES

HERMANNUS DIECKMANN S.I. — **De Ecclesia tractatus historico-dogmatici.** — Tomus II. *De Ecclesiae magisterio. Conspectus dogmaticus.* — Frib. Brisgov., Herder, 1925, XII-308.

Post ea quae in laudem primi tomi huius praeclari operis antea scripsimus (cf. « Gregorianum », 1925, pag. 596 sq.), non multa nobis addenda restant de hoc altero tomo, in quo cl. Dieckmann ad finem perducit egregios suos tractatus historico-dogmaticos de Ecclesia Christi.

Complectitur hic secundus tomus tractatum III, qui est *de Ecclesiae magisterio* (pag. 1-205); cui additur *conspectus dogmaticus* (pag. 206-287).

De magisterio autem Ecclesiae quatuor capitibus explicantur existentia eius et infallibilitas, subiectum in quo residet, obiectum tum directum, tum indirectum; et tandem fontes quibus utitur.

Quod attinet ad subiectum, post demonstratam infallibilitatem collegii episcoporum, sive sint dispersi per orbem, sive collecti in Concilio Oecumenico (pag. 72 sq.), quaerit cl. auctor in scholio adiecto (pag. 86) utrum Romanus Pontifex solus ex una parte, et ex altera Concilium Oecumenicum una cum suo Capite, sint duo subiecta infallibilitatis, an potius unum tantum. Et primo quidem negat omnino haec esse duo subiecta infallibilitatis adaequate distincta; tum etiam subdit sibi magis placere eorum sententiam qui ipsam quoque inadaequatam distinctionem nolunt admittere. Quae auctoris doctrina extendenda est etiam ad episcopos per orbem dispersos, ut explicite monet cl. Dieckmann (pag. 87 ad finem). Id est, Romanus Pontifex ex una parte, et ex altera integrum corpus episcoporum una cum Episcopo Romano sive in Concilio Oecumenico sive extra Concilium, non sunt duo subiecta infallibilitatis adaequate vel inadaequate distincta, sed unum tantum.

De auctoritate doctrinali Romani Pontificis, primo loco statuit thesim de infallibilitate eius cum ex cathedra loquitur (pag. 91 sq.), tum aliam subdit de magisterio Romani Pontificis non infallibili vel in persona propria, vel per Congregationes Romanas (pag. 112 sq.); in eaque optime explicat quo genere assensus adhaerendum sit eis decisionibus doctrinalibus quae de se non sunt infallibiles.

In obiecto magisterii Ecclesiae proponendo, primum considerat cl. auctor obiectum directum, quod constat eis quae revelata sunt (pag. 127 sq.); deinde vero obiectum indirectum, quod se porrigit ad ea omnia quae necessaria sunt ad depositum fidei custodiendum et exponendum (pag. 152). Censet autem P. Dieckmann cum aliis multis, ea quae pertinent ad obiectum infallibilitatis indirectum non posse credi assensu *fidei divinae*, etiam postquam sunt definita ab Ecclesia (n. 829, pag. 156).

Cum de fontibus magisterii ecclesiastici agit, primo defendit atque explicat quomodo non sufficiat sola Sacra Scriptura (pag. 174 sq.); et postea accedit ad exponendos humanos fontes (pag. 180 sq.), uti sunt singuli Ecclesiae Patres atque Doctores. Speciatim vero notanda nobis videntur quae praeclare disserit (pag. 192 sq.) de auctoritate S. Thomae Aquinatis.

Succedit his omnibus *conspectus dogmaticus* (pag. 206 usque ad finem), in quo, ut ait cl. auctor (n. 897, pag. 206), brevi saltem conspectu ea ex fontibus fidei exhibentur, « quae de Ecclesia *dogmatice*, de Ecclesia igitur quae est obiectum fidei, dicenda sunt ». « Simul praecipuis assertionibus suus valor dogmaticus, qualificatiò nimirum theologica, addi poterit ». Sic iterum cl. auctor (n. 897 in fine).

Iamvero, etiam in antecedentibus non semel qualificatio theologica quaerenda fuit (cf. n. 765 sq., ubi explicatur sensus definitionis vaticanae de infallibilitate Rom. Pont.; n. 833, 840, 852, ubi de infallibilitate Ecclesiae in obiecto indirecto). Praeterea, « plurimae ex quaestionibus proponendis, alia licet sub ratione, aliaque methodo, iam solutae sunt in tractatu historico, ad quem frequenter referuntur. *Asserta nimirum, argumenta, textus et fontes magna ex parte sunt eadem* ». Sic cl. auctor, n. 898 (sed sine sublineatione, quae nostra est). Quare, si licet, iterum repetimus quod iam annotavimus in « Gregorianum », 1925, pag. 600; scilicet, dubitari merito posse num scientiae de Ecclesia prosit completa separatio tractationis apologeticae a dogmatica.

Sed his relictis, multa et praeclara inveniet diligens lector in hoc conspectu dogmatico, sive de Ecclesiae habitudine ad Iesum Christum (cap. 1), sive de habitudine ad Deum Patrem, ad Spiritum Sanctum et SS. Trinitatem (cap. 2), sive de natura et proprietatibus Ecclesiae (cap. 3). Ad finem adiungitur epistola encyclica Leonis XIII de unitate Ecclesiae, ad cuius pleniorem cognitionem apte indicantur in eius decursu et partes, quibus constat encyclica, et praecipua doctrinae capita quae in ipsa evolvuntur.

Cum de membris Ecclesiae tractat cl. auctor, in ea est opinione, quam alii quoque praeter ipsum defendunt, « *excommunicatos non simpliciter separari a corpore Ecclesiae, ne vitandos quidem* ». Sic n. 960, pag. 255; ubi allegatur ad rem can. 2258 sq. ex iure novissimo Ecclesiae; et haec ratio additur: « Licet excommunicatio sit poena spiritualis ligans in caelo, animas obligans (Denz. 1546), manet tamen poena, et qua talis supponit nexum iuridicum inter Ecclesiae auctoritatem et delinquentem ».

Sed fatemur a nobis non intelligi vim harum rationum. Et quidem quod attinet ad ius novissimum, in eo proponuntur effectus excommunicationis. Utrum autem propter effectus qui assignantur vitandis, hi desinant esse membra Ecclesiae, id neque affirmatur, neque negatur. Et non deerunt qui censeant, datis eis effectibus, excommunicatos vitandos non posse haberi ut membra Ecclesiae.

Quod excommunicatio sit poena, certum omnino est. Sed cur non potest esse talis poena, qua vitandus e sinu Ecclesiae expellatur? Neque enim Ecclesiae deest potestas ad id decernendum. Sic Pius IX litteris datis 23 iulii 1868, presbyterum quendam *ab Ecclesiae corpore segregatum, ac prorsus ab omnibus vitandum* statuit, decrevit ac denuntiavit (Acta Pii IX, pars. 1, vol. IV, pag. 428). Nexus autem iuridicus cum auctoritate Ecclesiae permanet etiam in haereticis et apostatis publicis, qui certe sunt *Ecclesiae subditi*, non tamen *membra eius*.

Et haec dicta sint amore veritatis de hoc praeclarissimo opere, quod omni commendatione dignum censemus, eis praesertim qui, absoluto theologiae curriculo, enucleatius in tractatum de Ecclesia volunt incumbere.

G. Huarte S. I.

JOS. LECHNER. — **Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla** (« Münchener Studien zur historischen Theologie », Heft 5). — München, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, VIII-425 pag.

C'est certes un signe des temps que la publication presque simultanée de deux ouvrages importants sur la théologie de Richard de Middleton: preuve nouvelle de la sympathie grandissante que rencontre l'étude historique des doctrines médiévales et de la grande tradition franciscaine du XIII-XIVe siècle. Nous n'avons pas à parler ici du beau travail du P. Hocedez (*Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*), que vient de nous donner le *Spicilegium Sacrum Lovaniense* (Louvain, 1925, fasc. 7), et qui constitue une étude synthétique complète de ce docteur; il est analysé dans le même nu-

méro de cette Revue. L'œuvre de J. Lechner, pour être plus restreinte dans son objet, n'est pas moins précieuse et fait honneur à la collection des *Münchener Studien*. Elle rendra, elle aussi, excellent service, car aucun des deux livres ne fait double emploi avec l'autre et, dans les parties communes, ils confirment l'un l'autre la plupart de leurs résultats et de leurs appréciations. Lechner, comme le dit son titre, s'est confiné à la doctrine des sacrements, c'est-à-dire au contenu de presque tout le livre IV des *Sentences*, moins les fins dernières. La partie bio-bibliographique, fort condensée et succincte, ne se présente que comme une courte introduction. L'on ne peut que louer l'auteur d'avoir consacré une sérieuse étude à ce quatrième livre auquel le *Doctor Solidus* doit le principal de son ascendant pendant deux siècles et dans lequel se manifestent ses qualités de pondération, de prudence, de bon sens, en même temps que ses connaissances canoniques.

Après l'introduction sur la biographie (pag. 1), l'activité littéraire (pag. 6) et la position scientifique de Richard, c'est-à-dire ses sources (pag. 13), sa manière de les utiliser, sa méthode, son augustinisme traversé de sympathies thomistes (pag. 26), sa survivance et son influence posthume (pag. 31), tout le volume (pag. 38-414) est occupé par l'exposé de la doctrine sacramentaire : la première partie, la plus courte (pag. 38-94), étudie ses idées sur la théologie générale des sacrements ; la deuxième partie (pag. 95-414) passe en revue chacun de nos sept sacrements. L'auteur suit pas à pas l'ordre des distinctions et des questions du IVe livre de Richard, mais sans le servilisme d'un résumé, ni l'uniformité d'un rapport ; son exposé analytique s'entremêle de nombreux éléments comparatifs et critiques et détache les traits qui préparent la conclusion synthétique, celle-ci un peu courte cependant. Parmi les Sacrements, l'eucharistie (pag. 143-236) et la pénitence (pag. 236-341) sont les plus développés ; la confirmation (pag. 132-143) et l'extrême-onction (pag. 342-351) ont chacune une dizaine de pages seulement ; les empêchements de mariage sont traités assez brièvement (pag. 402-409), bien que l'auteur rende hommage aux connaissances canoniques et à l'esprit juridique de Richard dans le traitement de ces matières. Une conclusion de cinq pages résume les principaux résultats (pag. 410-414) ; deux tables, celle des noms de personnes et celle des matières (pag. 415-420 et 421-425), celle-là un peu trop sommaire, car elle se contente d'aligner des chiffres à côté de chaque nom, terminent le volume.

Ce qui fait surtout le mérite et l'utilité de cet ouvrage, c'est l'étude comparative à laquelle s'est voué l'auteur, patiemment et intel-

ligemment, à propos de chacune des grandes questions rencontrées par Richard : celui-ci simplifie d'ailleurs sa marche et ne surcharge pas ses chapitres comme le faisaient plusieurs de ses contemporains. Dans l'édition monumentale des *Opera S. Bonaventurae*, les savants éditeurs de Quaracchi avaient eu soin, sur l'initiative du P. Jeiler, d'indiquer dans un *Scholion* ce qu'on pourrait appeler les *loci paralleli* des grands théologiens médiévaux : indications assurément précieuses mais dépassant en somme le cadre et les exigences d'une édition critique. Cette fois nous avons plus que des références : Lechner ne se contente pas de cette espèce de table de concordance que nous donnait déjà sur les doctrines médiévales des commentateurs des Sentences le *Thesaurus theologorum* de Jean Picard en 1506. Habituellement, Lechner compare ou oppose les doctrines ou fait ressortir les nuances divergentes ; fréquemment il remonte plus haut et montre les attaches plus éloignées, jusqu'au début du XIII[e] siècle ou jusqu'au XII[e] siècle, des idées de Richard. Les limites de ce compte-rendu ne nous permettent pas d'entrer ici dans beaucoup de développements ni de discuter telle ou telle appréciation. Soulignons seulement l'important chapitre fortement documenté sur l'attrition et la contrition (pag. 274-286), point capital de la doctrine à la fin du XIII[e] siècle, sur laquelle le *De Paenitentia* du P. De San avait laissé jadis deux précieuses pages d'histoire, trop oubliées, mais couvrant de l'anonymat, par suite de la contagion de l'habitude médiévale, chacun des systèmes qu'il rappelait dans son exposé.

Parmi les traits distinctifs de la pensée de Richard que relève Lechner avec raison, il faut mentionner le rôle marquant que donne le *Doctor Solidus* au vouloir divin dans mainte doctrine spéciale : fruit, sans doute, de sa thèse antithomiste sur le primat de la volonté ; cette importance ne fera que grandir chez d'autres, jusqu'à devenir envahissante chez Ockam : on aurait pu l'ajouter, puisqu'ailleurs (pag. 185, 194, 398 etc.) nous voyons établir des rapprochements avec l'enseignement d'Ockam. Au début de son aperçu sur la vie et les œuvres, Lechner semble ignorer les recherches du P. Hocedez remontant à 1916 ; nous ne voyons pas ou guère d'emprunts faits aux *Quaestiones disputatae* ou aux *Quodlibeta* ; ces deux ouvrages fournissent d'ailleurs peu de chose sur les sacrements. A propos de l'Ordre et de la tradition des instruments ne faudrait-il pas ajouter que Richard ne présente pas sa thèse comme certaine ? et cela par considération peut-être pour l'enseignement de Pierre de Tarentaise auquel mainte fois il se rallie : Lechner a rendu service en soulignant cette parenté ; Denys le Char-

treux avait déjà fait remarquer certaine tendance, qu'on appellerait volontiers éclectique, des deux maîtres. En résumé, fort bon travail, de réelle compétence, et d'une exécution typographique aussi claire qu'élégante: ce qui aide à la facilité de l'étude et de la consultation.

J. DE GHELLINCK S. I.

EDGAR HOCEDEZ, S. I. — **Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine** [« Spicilegium Sacrum Lovaniense », Etudes et Documents, fasc. 7]. — Louvain-Paris, 1925, in-8°, XVI-555 pag.

De Richardo a Mediavilla ex schola Franciscana antescotistica magnam nobis offert auctor monographiam, quae quaestiones biographicas, litterarias, doctrinales complectitur. Natum esse censet Richardum circa annum 1249, et quidem in Anglia, secundum opinionem hucusque vigentem, quam auctor retinet contra hypothesim a Lampen propositam, secundum quam ex Gallia esset oriundus. Probabiliter intra 1268-1278 in Oxford sua fecit studia; non tamen in Oxford docuit, neque doctor ibi creatus est (pag. 70). Quando Parisios missus sit, cum certitudine interim determinari non potest; certo Parisiis fuit anno 1283, ibique 1284-1287 magister erat; post 1287 Richardo cum aliis fratribus Ordinis cura educationis et instructionis sancti Ludovici Tolosani demandata est (ad haec vero nunc conferenda quae in contrarium disserit Lampen, « Arch. Franc. Hist. », 19 (1926) 113-116); mortuus est non ante 1295, probabiliter 1307-1308.

Chronologiam operum Richardi hanc exhibet auctor: *Quaestiones disputatae* sub fine 1284; *Quodlibetum primum* Pascha 1285; *Quodlibetum secundum* Nativit. 1285 (?); *Quodlibetum tertium* Pascha 1287; *Commentarii in libros Sententiarum* post 1284; *in primum librum* fortasse ante 1287; *in quartum* non ante 1294.

Quanti momenti sit accurata inquisitio in vitam et doctrinam Richardi, et quam gratum opus sit maturum fructum talis studii clara totius doctrinae expositione cum aliis communicare, nemo non videt; opus gratum tum iis qui quaestionibus litterariis occupantur, tum iis qui historiae philosophiae vel theologiae student; ipsi quoque theologi dogmatici plurima ex hac monographia discere possunt. Recte de Richardo auctor: « Enseignant à Paris au moment de la grande réaction antithomiste, dernier représentant de l'ancienne école franciscaine (estne revera ultimus?), mêlé à la vie intense de l'Université au temps où elle jette son plus vif éclat, alliant, semble-t-il, les traditions d'Oxford à celles de Paris, Richard mérite qu'on le considère à loisir;

et nous osons espérer que ces modestes pages ne seront pas inutiles pour mieux connaître le mouvement théologique à la fin du XIII[e] siècle » (pag. VIII). Richardus quaestiones suis temporibus maxime agitatas, speciali praedilectione tractabat eisque respondere studebat (pag. 97).

Auctoris intentio non erat inquisitio comparativa in doctrinam Richardi, quae sese usque ad minima extenderet. « Rechercher toutes les sources de sa pensée, suivre le retentissement de chacune de ses thèses chez tous les théologiens qui l'ont suivi, eût été d'une minutie excessive... Nous avons voulu dégager les grandes lignes de sa pensée et le situer dans le mouvement général des idées de son époque » (pag. VIII).

Philosophia Richardi exponitur quinque capitibus, doctrina scl. de cognitione; physica; augmentum qualitatis, de quantitate et de lumine; metaphysica; psychologia et ethica.

In proponenda doctrina theologica Richardi auctor sequitur aliquatenus Commentarium in libros Sententiarum; hinc tractat de Deo, de praedestinatione, de Trinitate; de creatione, de angelis, de homine; de peccato et de gratia; de Christologia; de Virtutibus, de Sacramentis, de Novissimis. Brevissima haec indicatio ostendit completam in hoc libro inveniri Richardi doctrinam.

Bona mihi videtur observatio, quam auctor facit pag. 256 : « Toutes ces spéculations (de angelis) ont un grand intérêt, même pour le philosophe; car c'est à l'occasion des anges que, sous d'autres termes, les scholastiques ont cherché à déterminer les conditions a priori de la connaissance et du vouloir purs ». Primi parentes secundum Richardum creati sunt in statu innocentiae et iustitiae originalis, quae non consistebat in solis naturalibus, sed dispositio iustitiae originalis erat per naturam, complementum vero per aliquod donum gratuitum naturalibus superadditum; non consentit iis, qui gratiam gratum facientem complementum dicunt iustitiae originalis (pag. 260). Inquirendo in Richardi doctrinam de gratia, quidnam intellexerit gratiam actualem (quam gratiam gratis datam vocat, licet gratia gratis data non exclusive significet id quod hodie gratia actualis dicitur) ita exhibet: « une motion spéciale et surnaturelle produite immédiatement par le Saint-Esprit, qui illumine l'intelligence de l'homme et excite sa volonté au bien. En outre, on peut aussi appeler grâce actuelle certaines incitations au bien produites par le Saint-Esprit au moyen des créatures » (pag. 277). Quoad necessitatem fidei in gentilibus Richardus docet: illi ad quos praedicatio evangelii non pervenit, non tenentur

credere nisi ea, quae debuissent credere sub lege naturae (pag. 303). Doctrinam Richardi de compositione Sacramentorum ita reddit auctor (pag. 316): Signum non est vere et proprie signum nisi significatione; haec autem, quando de signis arbitrariis agitur, oritur ex libera determinatione, qua relatio inter signum et significatum statuitur. Signum ergo sacramentale plenam significationem ut signum efficax talis gratiae non habet nisi institutione divina; ritus baptismi, aptus de se ut sit signum puritatis internae, non potest significare se illam producere, nisi ex institutione divina, quae libere determinavit, hoc symbolum significare gratiam eamque producere. Hinc ordinatio ista consideranda est forma sacramenti, quia ipsa constituit sacramentum in plena significatione et efficacia. Ipsum vero symbolum componitur actione aliqua et verbis, et cum actio, quae in significando minus determinata est quam verba, quodammodo in hac ratione determinetur per verba, recte quoque aliquo modo ipsa verba dici possunt forma. « Si loquamur de forma, secundum aliquam similitudinem, qua principalior pars totius integralis dicitur forma totius, ut tectum forma domus, sic supra dicta verba sunt forma ».

In exponenda Richardi doctrina auctor separatim agit, ut supra iam indicatum est, de eius doctrina philosophica et theologica. Ipse quidem Richardus philosophiam non separatim tractabat, sed ubi in theologia occurrebant, de quaestionibus philosophicis egit. Modus quo auctor procedit sine dubio in commodum est lectorum, quatenus facilius invenient, quae de hac vel illa materia philosophica Richardus docuerit; ex altera vero parte illud secum ferre potest incommodi, quod non satis appareat, vel saltem a lectoribus non satis attendatur nexus theologicus, quo apud ipsum Richardum quaestio aliqua philosophica proponitur; e. gr. quantopere quaestio de pluralitate formarum habebatur quaestio theologica.

Aliqua sunt, quae videntur desideranda in expositione auctoris. Ita non bene intellexi, cur priorem scholam Franciscanam, praescotisticam, ad quam Richardus pertinet, vocaverit « essentiellement éclectique » (pag. 138). « L'école franciscaine préscotiste, attachée à la tradition augustinienne, adopta un certain nombre de thèses aristotéliciennes qui lui semblaient compatibles avec les positions jusque-là traditionnelles, mais sans prendre l'esprit du Stagirite: elle fut essentiellement éclectique » (pag. 138). Si auctor intellexit « eclecticismum », qui veritatem, ubicumque invenitur, acceptat et sibi « assimilat », talis eclecticismus non potest haberi tamquam proprium vel distinctivum scho-

lae franciscanae antescotisticae, sed est et debet esse proprium omnis philosophiae sanae et vivae; hoc sensu S. Augustinus, S. Thomas dici possent « eclectici »; qui « eclecticismus » utique gradus admittit. — Pag. 183 legitur: « la thèse fondamentale de Scot sur l'univocité de ce concept » (scl. de l'être); sed potestne revera dici, Scotum illam analogiam negare quae ab aliis affirmatur eamque esse thesim fundamentalem Scoti? Cfr. Minges, « Philos. Jahrbuch », 1907, 306 sqq.; quomodo haec Scoti doctrina concipiebatur, apparet ex testimonio Thomae de Suttona O. Pr., quod citat F. Pelster, « Zeitschr. für kath. Theologie », 46 (1922), 394 sq. nota: « ponit (Scotus) ens esse univocum, vocans univocum, quod alii vocant analogum. Hoc patet, quia iste concedit, quod ens dicitur de substancia et accidente secundum prius et posterius et de uno in attribucione ad alterum, quod alii ponunt analogum. Unde quia in hoc abutitur significatione vocabuli, ideo, licet minus bene dicat, non potest argui contra eum nisi ex usu loquentium ». — Ubi auctor ostendit, Richardum negasse realem distinctionem inter essentiam et esse (pag. 189), argumentum eius affert (ex processu in infinitum), quod valde simile apparet argumento S. Thomae in *Metaph.*, l. 4, lect. 2; in materia hac, historice quoque adeo disputata, opportunum forte fuit, ostendere in quo sit similitudo et differentia argumentationis apud S. Thomam et Richardum.

Quae de Richardi doctrina circa reprobationem dicuntur (pag. 249), falso intellegi possent. Postquam verbis Richardi definitionem reprobationis dedit (« Est enim reprobatio praescientia futurae damnationis quorundam quos poena non terminanda damnare proposuit propter eorum iniquitatem finalem »), quae supponat quoque determinationem voluntatis divinae, permittendi scl. obdurationem finalem reprobati eumque in aeternum damnandi propter suam iniquitatem, addit: « On le voit donc clairement, Richard n'admet pas la réprobation positive, mais seulement la réprobation négative ». Sed positiva reprobatio, praeparatio scl. poenae aeternae, clare in ipsa definitione Richardi habetur; dicere forte voluit reprobationem positivam *antecedentem* non doceri a Richardo, quod omnino est verum. Quae vero sequuntur « mais seulement la réprobation négative » intellegi non possunt nisi de reprobatione negativa *antecedente*; eam a Richardo doceri non mihi videtur probasse auctor; in definitione Richardi allata sermo est tantum de reprobatione positiva consequente. Verum quidem est, non debet supponi, quaestiones quae temporibus posterioribus agitantur, eodem sensu motas et tractatas esse prioribus temporibus. Attamen interdum non parvi momenti est, tum ut doctrina alicuius auctoris recte intellega-

tur, tum ut appareat qualis eius forte fuerit influxus in historiam alicuius quaestionis, ostendere quaenam fuerint fundamentalia principia circa aliquam materiam. Ita plurimum interest (maxime si vere, quod aliqui suspicantur, Richardus Scoti fuerit magister) novisse, utrum iam apud Richardum inveniatur principium illud in materia praedestinationis, quod post paucos annos Scotus (primus?) in hac quaestione applicavit et quod temporibus posterioribus evasit principium fundamentale in systemate Bañezianorum de praedestinatione et reprobatione (« volens ordinate finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem » Scotus in 1, d. 41, q. unica). Auctor de hac re nihil dicit; quantum ipse vidi, Richardus hoc principium in hac materia non applicat. — Pag. 252 auctor remittit lectorem ad notas, quas editores operum S. Bonaventurae in Scholiis suis addiderunt; hae vero notae, maxime illae de praedestinatione, non nisi magna cautela adhibendae sunt (cfr. Limbourg, « Zeitschr. f. kath. Theol. », 16 (1892), 581 sqq.).

In doctrina christologica, de visione beatifica Christi, auctor notat: « Cependant Richard ne dénie pas toute probabilité à l'opinion, que soutiendra plus tard Scot, qu'absolument parlant, la vision béatifique serait possible sans la présence du lumen gloriae, à cause de l'union hypostatique » (pag. 286). Non indicatur, ubi Scotus haec docuerit. Nota quidem est doctrina Scoti ex sola unione hypostatica nondum sequi visionem beatificam, sed summam tantum haberi congruentiam specialis huiusmodi gratiae; et porro: in suppositione visionem beatificam esse passivam (quae non est sententia Scoti), non esse necessarium lumen gloriae. Optandum ergo erat, ut auctor indicaret, ubi istam doctrinam Scotus proponat; sunt enim talia alicuius momenti, ut relationes doctrinales, quae forte inter Richardum et Scotum intercedunt, cognoscantur. — Simile quid dicendum videtur ad ea quae habentur pag. 292, quod Richardus in quaestione, utrum Christus alio modo atque per suam mortem potuerit de condigno satisfacere, referat solummodo varias opiniones et aliqua argumenta Anselmi crisi subiciat, et ita viam aperuerit Scoto. Non apparet, quo sensu Richardus illam crisim instituerit, num forte ita, ut aliquo modo theoriam acceptationis Scoti praeparaverit, secundum quam Christus alio quoque modo « de condigno » potuerit satisfacere, immo simplex quoque creatura.

Sic unum alterumve quaerendum, desiderandum proponi potest, quod utique in materia tam ampla et difficili non est mirandum. Grati simus auctori quod tam claram et uberem expositionem doctrinae Richardi nobis praebuerit. Si de pluribus auctoribus istius tem-

poris tales exstarent monographiae, clarius et distinctius variae tendentiae, inclinationes scholarum apparerent. Optandum vero est, ut ex his inquisitionibus non solum « historici », sed theologi quoque dogmatici fructum capiant. HENRICUS LENNERZ S. I.

DR. ALBERT LANG. — **Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises.** *Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte.* (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6). — München, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, VIII-256 S. Mk. 5,50.

Melchior Cano (1509-1560) discipulus fuit Francisci de Vitoria qui inter primos saeculo 16. contulit ad renascentiam Theologiae Scholasticae in Hispania. Methodum, qua sit tractanda theologia, exposuit in opere suo *De locis theologicis*, cuius libri 1-10 annis 1543-1550, libri 11 et 12 1553-1560 conscripti sunt; libros 13 et 14 non iam scripsit. Hoc opus obiectum inquisitionis sibi elegit Dr. Lang, qui hunc sibi finem proponit: « Die von Cano geforderte Methode nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit wie nach ihrer inhaltlichen Struktur aufzuzeigen, die zu ihr führende historische Entwicklung wie die sie leitenden inneren Gesetze herauszustellen, das soll das Ziel dieser Arbeit sein » (20).

Capite primo ergo ostendit auctor, quaenam observationes et animadversiones methodologicae ante Melchiorem inveniantur, quae fuerint conditiones historicae quae in doctrinam de methodo censendae sint influxisse. A Scholasticis saec. 13 raro admodum huiusmodi quaestiones ex professo tractantur; unica fere quaestio occurrit, num scl. theologia sit scientia, num sit scientia practica, speculativa, et similia. Vertente saec. 13 et 14 emendationes in tractanda theologia iam postulantur; ita Roger Bacon inter alia, ut in ipsos fontes inquiratur, ut ampliora sint studia ipsius S. Scripturae. Tempore deinde delabentis ut dicitur Scholasticae ad excludendas et praecavendas subtilitates dialecticas et quaestiones superfluas, infructuosas Gerson cum aliis theologiam revocabant ad S. Scripturam, doctrinam Ecclesiae (30). Humanismus quoque ideas suas transferre voluit in S. Theologiam; doctrinam fidei intellectualistice et systematice tractare essentiae religionis contradicere, theologiam reverti debere ad philosophiam Christi, ad purum verbum Dei; ex ipsis fontibus esse hauriendum, et alia (38). Quod maiorem culturam linguae postulabat et argumentationem positivam pro veritatibus fidei omnino bonum erat, sed recte quoque magna

huiusmodi reformationis pericula indicat auctor: « Die übermässige Betonung der Form konnte die Theologie nur zu leicht zu schöngeistiger und schönrednerischer Oberflächlichkeit führen. Das Vorwiegen des grammatikalisch-philologischen Interesses musste den dogmatischen Charakter des Schriftwortes verwischen » (40). Cum Reformatores haeretici auctoritatem Ecclesiae negarent, ad solam Scripturam provocarent, necessariae erant inquisitiones in ipsos fontes fidei, in Scripturam et Traditionem, quaenam sint principia in explicanda S. Scriptura, quaenam auctoritas Ecclesiae etc. Hisce vero ipsa quaestio de interna natura argumenti dogmatici iam proponebatur, quae quidem primo polemice tractabantur (45). Haec omnia in originem operis Melch. Cano influxisse patet; unum tamen deest: « Aus der Negation, aus der Kritik allein kann wie nirgends, so besonders nicht auf methodologischem Gebiet etwas Positives und Brauchbares erwachsen... Nur eine gesunde Theologie konnte eine gesunde theologische Methodenlehre erzeugen... Diese innere Erneuerung der Theologie vollzog sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts und zeitigte ihre schönsten Erfolge in Spanien » (45 sq.). De qua re summe meritus est Franciscus de Vitoria, ab anno 1526 Salmanticae professor. Quae in Humanismo bona sibi videbantur, adhibuit in theologia, quam adaptare studuit conditionibus temporis; hinc magna cura argumenta positiva coluit, in quaestiones recenter motas speciatim inquisivit; sic nova theologia floruit (52). Sub huiusmodi condicionibus methodus quoque theologica scientifice exponi potuit. « Die grosse theologische Tradition als Grundlage, die methodologischen Strömungen des Humanismus und der Reformation als Veranlassung, das sind die geschichtlichen Ursachen, die zu Canos loci theologici führen » (53 sq.).

Cano in « locis theologicis » intendit « peculiares quosdam Theologiae locos » proponere, « tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum ». Hinc cap. 2 auctor agit de conceptu et functione loci theologici. Quoad conceptum loci Cano pendet non ab Aristotele, uti Gardeil putabat, sed ab humanista Agricola (67); functio autem loci in eo est, ut inserviat non solum veritatibus revelatis inveniendis, sed et diiudicandis secundum vim probandi, quae illis competit; haec autem est ex facto testimonii externi; hinc varii fontes theologici sunt loci theologici (71). Eorum numerum et divisionem exhibet cap. 3. Sunt autem decem: S. Scriptura, traditio oralis, ecclesia catholica, concilia, ecclesia Romana, Patres, Theologi scholastici et canonistae, ratio naturalis, Philosophi, historia. Capite 4 (*Inventio*) ostendit, quomodo ex variis his locis veritates theologicae probentur; cap. 5 (*Iudicium*) quo-

modo materia sic collecta sit diiudicanda, utrum sit veritas fidei, directe revelata, conclusio etc. Communiter Melchior Cano numeratur inter eos, qui conclusiones theologicas pro veritatibus fidei habeant; hanc interpretationem auctor non probat (198 sqq.).

Theologiae autem non solum est invenire et diiudicare veritates, sed et ulterius penetrare in istas veritates; hoc est theologiae speculativae, de qua cap. 6. In hac re tollendi sunt abusus. Queritur Cano, quod neglexerint theologi veritates fidei, et quaestionibus non theologicis sint occupati. Non omnia, de quibus aliquando theologus dubitaverit, iam pertinent ad theologiam (213). « Futilissimae illae quaestiones theologicae vocari nec debent nec vero possunt, quae ex principiis Theologiae finiri nequeunt et solvi, atque adeo ne conclusiones quidem esse doctrinae eius, sed indoctorum hominum commentitiae chimerae » (l. 12, c. 5). Exempla talium quaestionum affert Cano: « Num, si forma aquae per divinam potestatem a materia separetur, in materia vel forma seorsum baptismus conficiatur? Num asinus baptismum possit bibere? ». Queritur praeterea quod nimium tribuatur argumentationi rationis, neglegendo argumentationem positivam: « Primus est (error) eorum, qui usque adeo argumentis a ratione ductis addixerunt se, ut sive disputent, sive scribant, scripturam sacram, sanctorum Patrum libros ne legisse quidem videantur » (l. 9, c. 1). Non sufficienter fuisse paratam theologiam contra haereses obortas. « Egit autem diabolus, quod sine lacrymis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex Germania haereses oportebat scholae Theologos optimis esse armis instructos, eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ita irrisi sunt a plerisque, ac merito irrisi » (lib. 9, c. 1). Sed si ita contra abusus sese vertit, nullo tamen modo vult excludere ipsam speculationem. « Cano ist ein Feind einer hohlen Spekulation ohne positive Fundierung, aber ebenso ein Feind einer bloss positiven Theologie ohne spekulative Vertiefung und polemische Sicherstellung » (216). Neglegentia theologiae speculativae summus est defectus theologiae Lutheranorum (217). « Id quod in Germania accidit, ut sutores, qui novum testamentum memoriae mandarant, magni et praeclari Theologi haberentur » (l. 9, c. 3). Si ad argumentationem positivam non accedit ratio, « Theologia ipsa et rem amittet et nomen » (l. 9, c. 5). Hinc auctoritas *et* ratio, theologia positiva *et* speculativa.

Capite denique 7 auctor ostendit, quomodo secundum Melchiorem Cano practice facienda sit argumentatio theologica et quae cura adhibenda sit linguae. Hac in re vitanda sunt duo extrema, alterum ne

scl. cum « latinissimis » ipsi termini scholae reiciantur, alterum ne incidant in « agrestem negligentiam » quorundam theologorum, sed media via incedant, quae est « sermonis munditia non odiosa, nec exquisita nimis » (l. 9, c. 7).

Sic quaedam ex iis, quae praesenti opere erudite et sano iudicio tractantur, adumbravi. Ex his iam elucet, magni momenti esse nostris quoque temporibus cognovisse methodum, qua saec. 16 tantum progressum fecerit theologia. Hinc studium praesentis operis et ipsorum Melchioris Cano locorum theologicorum multum commendandum videtur.

H. Lennerz S. I.

Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. *Series scholastica et mystica* edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. I. — Fasc. 1: S. Thomae Aquinatis *De ente et essentia* opusculum edidit Ludovicus Baur 60 pag., Mk 1,20; fasc. 2: Guidonis Terreni *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*, quam edidit P. Bartholomaeus M. Xiberta O. Carm. 32 pag., Mk 0,80; fasc. 3: S. Thomae de Aquino *Quaestiones de natura fidei* ex commentario in libri tertii sententiarum distinctiones 23 et 24, secundum fidem manuscriptorum denuo edidit Franciscus Pelster S. I. 64 pag., Mk 1,20. Monasterii, Aschendorff, 1926.

De fine novae huius collectionis, electione et editione textuum editores animadvertunt: « Intendimus hac serie et pro exercitiis scholasticis et pro lectione privata textus et opuscula parare sumpta ex variis scriptis scholasticorum et mysticorum. Ea ita eligentur, ut paulatim habeatur apta introductio in praecipuas quaestiones litterarias et speculativas tum philosophiae tum theologiae scholasticae et mysticae. Hac via diversae scholae et diversa indoles scholasticorum quasi in quodam speculo clare apparebunt. Textus eligentur ex operibus iam typis impressis, quae tamen hodie nec facile nec sufficienti numero comparari possunt, et ex libris manuscriptis ineditis. Non tamen in animo est textum proprie criticum edere — hoc finem assequendum nimium retardaret et in multis frustraret — nihil aliud spectamus nisi ut ope quorundam manuscriptorum textum satis accuratum paremus, qui sufficiat usque ad tempus editionis criticae faciendae. Introductione et notis ea communicantur, quae ad textus intelligendos omnino necessaria sunt. Reliqua ulteriori explicationi magistri et exercitationi scholasticae relinquimus ».

Fasciculus primus textum opusculi « De ente et essentia » praebet, secundum octo mss. saec. 13 et 14; quae editio ex eo iam maioris momenti est, quod editor dicere potuit: « Textus, qui usque adhuc praelis editus exstat, multos errores continet » (Nonne, pag. 7, lin. 6 ab infra, loco 14, 12 legendum 29, 5 ?). Fasciculus secundus continet quaestionem de infallibilitate Romani Pontificis, ex saeculo 14, quo tempore adeo impugnata est auctoritas Summi Pontificis. Tertius fasciculus exhibet textum dist. 23 et 24 tertii libri sententiarum et ex commentario S. Thomae in d. 23, q. 2, a. 1-4; in d. 24, q. unic., a 1 et 2. Sic habetur prima expositio S. Thomae de fide, quae comparari potest cum expositionibus posterioribus, in quaest. disp. *De veritate* et *S. Theol.*, 2, 2. Praeterea optime ostendi potest, qua methodo usus sit S. Thomas in commentandis libris sententiarum.

Superfluum est addere, quod in omnibus fasciculis in apparatu lectiones variantes exhibentur, et praeterea citationes accurate, quantum fieri potest, indicantur et verificantur.

Ita sine dubio hi fasciculi magno usui esse possunt tum studio privato, tum maxime in exercitiis scholasticis. H. LENNERZ S. I.

DR. KARL ESCHWEILER, PRIVATDOZENT IN BONN. — **Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben.** *Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis.* — Augsburg, Benno Filser, 1926, in-4°, 337 S.

Intentio auctoris est « das Hier und Jetzt der katholisch-theologischen Situation aus der Geschichte des neuzeitlichen Geistes zu verstehen... Die historische Arbeit bleibt jedoch auf das Ziel gerichtet, die gegenwärtige Ansicht des theologischen Wissenschaftsproblems aus der Gefahr, durch modische Einseitigkeiten verengt zu werden, herauszuführen und in ihrer objektiven Gültigkeit zu klären » (12). In capite introductorio haec ulterius explicantur. Evolutio enim totalis recentioris theologiae catholicae « wird von zwei Strömen prinzipiell verschiedener Theologien beherrscht. Entweder wird unbewusst oder bewusst axiomatisch vorausgesetzt, es gebe eine sogenannte rein wissenschaftliche theologische Vernunft, die vom religiösen Glauben tatsächlich zu isolieren sei, wenn wissenschaftliche Theologie entstehen soll. Die Aufgabe der Theologie wird dann darin gesehen, mit dieser gegen Glauben und Unglauben an sich neutralen Vernunft die christliche Wirklichkeit philologisch, historisch oder philosophisch zu deuten bzw. festzustellen. Dies nennen wir den *Weg der apologetischen Auseinan-*

dersetzung. Oder aber der Ausgang des theologischen Denkens wird grundsätzlich in den Glauben gesetzt. Das Ziel der theologischen Arbeit wird dann in der Entfaltung jener Vernünftigkeit gesehen, die dem Glauben als Akt und Inhalt immanent ist. Und diese Auffassung möge der *Weg der dogmatischen Selbstbesinnung* heissen » (25). « Die Eigenart der beiden theologischen Auffassungsweisen deutlicher zu zeigen und genauer zu bestimmen, ist eine Hauptabsicht der vorliegenden Untersuchung » (26).

Primo capite describitur « Der Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie ». Qui spiritus est *Anthropocentrismus* quidam (56), qui non ab extrinsecus (e. gr. per Reformationem) invectus est in theologiam catholicam, sed qui in ipsa theologia scholastica adolevit (48), id quod imprimis tribuendum est *Molinismo*, secundum quem Deus et homo coordinantur. Inde orta est necessitas quaedam speciali modo tractandi de certitudine fidei, quod ulterius perduxit ad separandam religionem et theologiam naturalem a supernaturali, et tali modo parabatur via ad theologiam quandam fundamentalem sine fide.

Sequitur caput 2: « Georg Hermes: Die Theologie der kritischen Vernunft », caput 3: « Matthias Ios. Scheeben: Die Theologie aus dem Glauben », caput 4: « Der eine Weg der Theologie », via scl. quae ipsi auctori probatur.

Ex summaria hac indicatione iam apparet, non parva esse, quae auctor sibi proposuerat: viam quodam modo ostendere, qua in posterum incedere debeat theologia catholica. Ad huiusmodi opus fructuose perficiendum communis quaedam et quasi superficialis cognitio theologiae catholicae non sufficit, sed specialis et exquisita notitia ipsius theologiae catholicae eiusque evolutionis, variarum porro scholarum earumque inclinationum, tendentiarum omnino praerequiritur. Quodsi haec non habetur, periculum est, ne quis ex uno alterove, quod putat se observasse, construat aedificium historiae idearum, evolutionis idearum, mutui influxus etc., quod in se forte non sit impossibile, immo quod imperito appareat verum et fundatum, et quod nihilominus non correspondeat obiectivae veritati.

Ipsa descriptio duarum viarum, quae secundum auctorem in recenti theologia catholica vigent, vix ab omnibus probabitur. Exsistitne revera theologia quaedam catholica, secundum quam munus theologiae est ratione, de se erga fidem et infidelitatem indifferente, explicare vel statuere philologice, historice vel philosophice realitatem christianam? quae supponit exsistere rationem quandam scientificam, theologicam, quae de facto libera manere debeat a fide religiosa, ut possit

haberi theologia scientifica? Saltem exempla quaedam indicanda erant, quae ostendant, huiusmodi « viam » haberi; ad hoc autem non sufficeret, si quando theologus quidam tale quid affirmasset. Sunt quidem theologi, qui cum Ecclesia catholica putant, rationis esse fundamenta fidei demonstrare eamque in tali demonstratione legitime non posse uti fide tamquam principio demonstrationis, si non committere velit circulum vitiosum; sed haec videntur plane diversa ab illis, quae auctor priori viae tribuit.

Consideremus partem aliquam ex primo capite, in qua ideae quaedam fundamentales auctoris proponuntur; ita facile quoque methodum auctoris cognoscemus, faciliusque reddetur iudicium de ipso opere. Cum vero, ut iam indicatum est, secundum auctorem evolutio theologiae intime cohaereat cum Molinismo, videamus quomodo ipsum Molinismum describat: « Im sogenannten Molinismus erscheinen der menschliche Wille und der Gnadenwille Gottes wie zwei selbständige und nebengeordnete Kontrahenten, von deren Concordia bzw. Discordia das Allgeschehen abhängig ist... Die Grundthese des Molinismus geht dahin, die vernünftige freie Menschennatur wie ein aus sich Wirkendes und für sich Wesendes dem übernatürlichen Heilswillen Gottes beizugesellen » (34). Unde auctor hanc notitiam Molinismi hauserit, non indicat; licet in nota 10 pag. 255 sententiam aliquam ex « E. Przywara S. I., *Gottgeheimnis der Welt* » citat, vix tamen admitti potest, totam eius scientiam de Molinismo ex isto libello derivari. Quanti momenti in opere auctoris sententia eius de Molinismo sit, ex his verbis elucet: « Diese Auffassung des allgemeinen Problems « Natur und Gnade » ist nun für die Entwicklung der Glaubenstheorie von entscheidender Bedeutung geworden » (34); et ipsa viam paravit alteri viae theologiae (Cfr. pag. 214: « Es leuchtet ein, dass die molinistische Deutung des theologischen Erkenntnisproblems der eigentliche Grund ist für das Aufkommen der « doppelten Form » der Theologie ».). Si enim homo consideratur ut « eine in sich abgeschlossene Naturwesenheit », quaestio urgebat, sic auctor, de fundamento certitudinis infallibilis, quae est in fide; non iam sufficiebat provocare ad habitum supernaturalem in sacramento baptismi animae infusum, et ita theologi motivum psychologicum quaerebant et rationem obiectivam correspondentem, quae Christianum adultum moveant ut mysteria revelationis christianae pro veris habeat. « In der psychologischen Zuspitzung des theologischen Glaubensproblems meldet sich deutlich der Geist der Neuzeit, der prinzipielle Humanismus, der den fortschrittlichen Zug in der nachtri-

dentinischen Scholastik bei aller Anhänglichkeit an die mittelalterliche Ueberlieferung kennzeichnet. Der Hochscholastik ist diese Fragestellung unbekannt geblieben. Für Thomas von Aquin ist die prima veritas, d. i. die subsistente Wahrheit und Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes, sowohl der eigentliche Beweggrund wie der spezifische Gegenstand des göttlichen Glaubens » (37) [et quaenam differentia in hac re apud Scholasticos posttridentinos?]. « Das psychologisch Letzte aber, was im Menschen zum Glauben entscheidet, ist der menschliche Wille » (37) [et quisnam catholicus, qui libertatem fidei defendit, aliter docuit?]. « Im Erkenntnisstreben äussert sich die Freiheit des Willens darin, dass der geschaffene Geist über die Erkenntnis jeden endlichen Wesens hinausdrängt zur Erkenntnis der ersten und schöpferischen Wahrheit. Dieses natürliche Streben der menschlichen Seele zur schauenden [!] Erkenntnis der göttlichen Wesenheit ist nun im Sinne [!] des hl. Thomas die entscheidende [!] psychologische Unterlage, die letzte [?] *potentia obedientialis* der Menschennatur, an welche die Wirksamkeit der Glaubensgnade anknüpft » (37). Ipse effectus gratiae divinae psychologice percipi nequit; nam ratio in ipso actu fidei et ante actum intelligit de obiecto fidei tantum id quod postea vocabant « motiva credibilitatis », naturale scl. et historicum illud, per quod mysterium aeternae veritatis hominibus revelatur. Quorum cognitio praebet « den hinreichenden Grund, um den Willen psychologisch auf die bestimmte Objektivität der göttlichen Offenbarung zu richten. So erhält das Unendlichkeitsstreben [!] des freien Menschengeistes durch die Gnade der äusseren Offenbarung ein bestimmtes Objekt, in welchem es *ex interiore instinctu Dei invitantis* die unerschaffene Wahrheit um ihrer selbst willen bejahen kann » (37; 38). Ita auctor exhibet doctrinam medii aevi (S. Thomae) de certitudine fidei, expositio quae non quidem claritate et perspicuitate eminet, cuique insuper desunt argumenta, quibus fulciatur.

Recenset deinde auctor praerogativas « classicae theoriae S. Thomae », comparando illam cum conceptu recentiore; illa theoria « lässt die wesenhafte Uebernatürlichkeit des göttlichen Glaubens klar hervortreten, ohne darum genötigt zu sein, seinen Gnadencharakter allem natürlichen Erfahren, Wissen und Glauben dialektisch als das « ganz Andere » gegenüberzustellen » (38). Hic iure forte quaerat quis, quomodo in aliqua theoria clare apparere possit essentialis supernaturalitas fidei, quin contradistinguatur a cognitione mere naturali, tamquam « prorsus alio », et ita naturalis cognitio ut talis opponatur « dem Gnadencharakter » fidei (quod in contextu nihil aliud signifi-

care potest, nisi supernaturalitatem fidei). Alia praerogativa: « Die menschliche Vernunftnatur und die Urheberschaft des offenbarenden Gottes stehen nicht nebeneinander; ihr Wirken greift vielmehr ineinander über. Für Thomas war die geschöpfliche Wirklichkeit noch nicht in die Dualität einer in sich abgeschlossenen « Naturwesenheit » und « Uebernaturwesenheit » zerfallen » (38). Exsistitne in hac re ulla differentia inter S. Thomam et scholas catholicas posteriores? Quaenam est schola catholica posttridentina, secundum quam realitas creata sit « zerfallen » in istam dualitatem? Fortasse non satis distinguitur inter « zerfallen » et « distingui ». « Zwar besteht seine (S. Thomae) geschichtliche Grösse darin, dass er gegenüber den monistischen Tendenzen des Augustinismus gelehrt hat, die Ganzheit des geschöpflichen Geisteslebens als eine Zuordnung der Natur zur Gnade und als die Beziehungseinheit dieser beiden Faktoren zu sehen. Der freie Wille des Menschen ist aber damit keineswegs, wie der Molinismus meint, zu einer letzten Instanz neben der Gnade geworden » (38). Si intelligitur « letzte Instanz » idem quod independens a gratia, falsum est ita opinari Molinismum; si intelligitur idem quod *libera* voluntas, doctrina est communis omnibus catholicis neque negatur a S. Thoma. Deinde auctor quaedam addit de desiderio naturali in cognitionem essentiae divinae, de qua re postea plura.

« Das prinzipiell Neue in der molinistischen Scholastik kommt in der für Prinzipienfragen sehr empfindlichen Glaubenstheorie so zum Ausdruck (38 sq.): Thomas et magistri saec. 12-14 eatenus erant Augustinistae, « sofern sie den Bereich der natürlichen Vernunfterkenntnis nicht als abgeschlossene und in sich schwingende Weltkugel, sondern als Bestandstück eines übergreifenden Ganzen sehen » (39) [Ita quoque Molinistae]. « Der natürliche Mensch und der durch die Gnade erhöhte Christ sind nicht zwei nebeinander konkurrierende Wesenheiten » (39) [neque ita apud Molinistas]. « Das Wirken und die Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist vielmehr das höhere und darum umfassendere Prinzip der natürlich geschöpflichen Wirklichkeit, — ähnlich wie im Leben der Pflanze die Vitalität [?] das höhere und umfassende Prinzip des mechanischen Stoffwechsels ist » (39) [non clare dictum; sed quod dicere voluisse videtur, doctrina communis est scholarum catholicarum, etiam Molinismi]. « Die klassische Scholastik denkt auch in der Theologie metaphysisch in Seinsstufen und Wesensordnungen » (39) [neque minus Scholastica posttridentina]. « Das Problem des göttlichen Glaubens war für sie nicht in erster Linie eine Frage der Gewissheit, sondern eine Frage des Ineinanderseins der göttlichen und der mensch-

lichen Erkenntnisordnung » (39). Si his verbis indicatur, quaestionem de certitudine fidei post saeculum 16 magis tractatam esse ex professo quam antea, verum est, id quod in multis quaestionibus theologicis accidit et accidere debet; si ista magis specialis tractatio huius quaestionis proprium quid Molinismi habeatur, vix cum factis historicis concordet; si innueretur, apud Molinistas, ut distinguuntur ab aliis scholis, quaestionem de certitudine fidei primario et quasi exclusive tractari et alias quaestiones de fide omissas vel non adeo diligenter tractatas esse, erraretur, quod manifestum est consideranti, quaenam auctores posttridentini in suis disputationibus de fide tractare solent et quae praeterea in tractatibus de gratia, de iustificatione, de virtutibus in genere exponunt.

« Die neue Scholastik, die im Zuge des Renaissance-Humanismus hochkommt, denkt dagegen psychologisch und anthropozentrisch » (39). Hoc asserto auctor differentiam inter scholasticam « classicam » et « recentiorem » in eo reponit, quod « classica » cogitaverit « metaphysice », cum « recentior » « psychologice et anthropocentrice » cogitet. Argumenta huius differentiae auctor non attulit. Quaeri praeterea potest: pertinetne ad « neue Scholastik » solus Molinismus, an viget ista differentia inter omnem scholasticam posttridentinam et « classicam » ? Tandem: estne quaestio illa de analysi fidei auctoribus illis recentioribus psychologica an potius logica? « Die Lehre vom *desiderium naturale in cognitionem seu* [!] *visionem essentiae divinae* ist in der nachtridentinischen Zeit durch die Abwehr der monistischen Tendenzen in der Gnadenlehre des *Bajus* und *Jansenius* in den Hintergrund gerückt worden » (39). Neque hanc assertionem auctor argumentis munivit; immo factum vix concedi potest; quaestio enim de desiderio in visionem essentiae divinae a theologis posttridentinis multum tractabatur; verum est, multos appetitum innatum in ipsam visionem intuitivam Dei, maxime in quantum est auctor ordinis supernaturalis, *negasse*. « Für die molinistische Schule bedeutete das freie Vernunftwesen Mensch gerade in seiner Geschöpflichkeit ein Letztes, das dem Du des Gnadengottes als ein selbständiges Ich korrespondierte » (39). Quid significet illud « gerade in seiner Geschöpflichkeit », non apparet; quoad reliqua dicendum videtur: si auctor intelligit « selbständiges Ich » ita, quod homo sit persona distincta a Deo et libera, habetur doctrina catholica, non solum Molinismi; si intelligitur « independens a Deo et quodammodo ex aequo et in eadem linea » Deo correspondens, non habetur doctrina Molinismi. « Der naturhafte Drang des

geschöpflichen Geistes zur schöpferischen Güte und Wahrheit ist im Sinne der thomistischen Theorie das Letzte, was im Hinblick auf die übernatürliche Wirklichkeit der Heilsordnung seelisch erfahren wird. Tatsächlich bildet das *desiderium naturale* — das *irrequietum est cor nostrum* des hl. Augustin — gerade in seiner gefühlsmässigen Vagheit den praegnanten Inhalt dessen, was heute ' religiöse Erfahrung ' oder ' religiöses Erlebnis ' genant wird. Der neuzeitliche Christ fühlt aber sein vernünftiges und freies Ichselbst — zunächst wenigstens — nicht als ein solch naturhaftes Hingeordnetsein, sondern als entscheidende Instanz zu der übernatürlichen Wirklichkeit der Gnade » (39 sq.). Haec quoque auctor affirmat, quin addat argumenta; quod eo magis dolendum est, quod ista differentia in expositione auctoris magni momenti est. Et quid ex ista diversitate sequitur? « Der Ursprung des christlichen Glaubens aus der rein [!] göttlichen Wirksamkeit der äusseren und inneren [?] Offenbarung verlor damit seine Selbstverständlichkeit » (40). Ex contextu « Glauben » hoc loco intellegi nequit de habitu fidei sed intelligendum est de actu; dici autem non potest fidem christianam actualem esse ex operatione exclusive divina (rein göttlich), sed cum actus fidei sit liber et meritorius, requirit liberam cooperationem hominis, ut quivis catholicus affirmat; neque videtur esse schola catholica, quae « originem fidei christianae ex operatione exclusive divina revelationis externae et internae » explicaverit, multo minus schola, cui haec fuerint per se evidentia, eine Selbstverständlichkeit. « Die neue Theologie war vor die Aufgabe gestellt, die wesenhafte Uebernatürlichkeit des göttlichen Glaubens vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf die bewusste Erfahrung darzustellen und den letzten Gewissheitsgrund irgendwie in dem gläubigen Bewusstsein selbst aufzuzeigen » (40). Quid hoc sit « essentialem supernaturalitatem fidei divinae sub respectu relationis eius ad experientiam consciam ostendere », difficile intelligitur neque ab auctore explicatur; ceterum cum haec sententia consequentia videatur ex antecedentibus, cum illis quoque concidit. Deinde in analysi fidei Suarezii et de Lugo probare vult, hanc fuisse viam, qua problema fidei in recentiore theologia invenerit « die einseitige Zuspitzung auf die Gewissheitsfrage » (40).

Ita sectionem aliquam quattuor fere paginarum (37-40), quae tamen pro constructione auctoris fundamentalia quaedam continet, paulo accuratius examinavimus; non pauca invenimus vel non clare, non accurate dicta, vel falsa, vel non probata.

Decursu huius sectionis et saepius in toto libro sermo occurrit de *desiderio naturali in visionem Dei.* Haec quaestio auctori magni momenti videtur, hinc speciali nota (pag. 267-273) tractat *de doctrina S. Thomae de desiderio naturali, et de eius relatione ad doctrinam de naturali cognitione Dei et de fide divina.* « Auf diese Dinge, ait in fine huius notae, musste ausführlicher hingewiesen werden, weil das Lehrstück vom desiderium naturale erst durch seine Beziehung zu der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und vom göttlichen Glauben vollständig gewürdigt werden kann, und weil gerade hier die Stelle ist, wo der Unterschied zwischen thomistischem und molinistischem Denken am deutlichsten zu erkennen ist » (273). Ultima haec verba, quod scl. in doctrina de desiderio naturali in visionem Dei clarissime appareat differentia in cogitando molinistice et thomistice, rationem reddunt, cur hanc quoque notam paulo accuratius perpendamus et ita melius cognoscamus fundamentum, ex quo auctoris constructio procedit. « Hier [scl. in doctrina de desiderio naturali] ist auch der eigentliche Wendepunkt [!] zwischen Thomismus und molinistischer Neuzeit: die praemotio physica hängt sachlich aufs engste mit dem desiderium physicum zusammen » (268). Auctor loquitur de « praemotione physica »; cum illam dicat in oppositione ad Molinismum (molinistische Neuzeit) intelligenda videtur « praedeterminatio physica »; quomodo autem necessitas praedeterminationis physicae v. g. ad actum peccaminosum intime cohaereat realiter cum desiderio illo physico, i. e. cum desiderio naturali visionis Dei, non est adeo evidens; ceterum idem fere valeret, si ista « praemotio physica » intellegeretur praemotio physica indifferens. Argumentum vero suae assertionis auctor, proh dolor, neque affert neque indicat. « Der 'natürliche Mensch' ist nach Thomas keine sich selbst genügende, letztgültige [?] und in sich abgeschlossene Wesenheit, die mit dem Gnadengott konkurriert; sondern seine Wesenheit [!] besteht eben darin, im strengsten Sinne als potentia obedientialis auf die Gnade hingeordnet zu sein » (268). Non indicat auctor, ubinam hanc doctrinam (quod scl. essentia hominis naturalis in eo consistat, quod sensu maxime stricto tamquam potentia obedientialis ordinatus sit ad gratiam) S. Thomas docuerit. Forte res quaedam confunduntur. Homo elevari potest ad ordinem supernaturalem, ad visionem Dei; animal, lapis ita elevari nequeunt. In homine est capacitas, aptitudo (quod non dicit exigentiam) talis elevationis, « potest » elevari, adest « potentia » ad talem elevationem; haec potentia obedientialis non est aliquid ab essentia, natura humana, realiter distinctum, sed est ipsa essentia ut intellectiva; hoc sensu dici

potest potentia obedientalis est de essentia hominis (sc. quatenus ut intellectiva est elevabilis) neque ab ea realiter distinguitur; non vero dici potest essentia hominis consistit in eo, quod tamquam potentia obedientialis sit ordinatus ad gratiam. « Das der Geistnatur als solcher immanente Streben nach der Gottschauung verwirklicht nun den höchsten Ausdruck des Obödientialcharakters der natürlichen Ordnung. Daher ist es widersinnig, darin irgendwie schon ein Bewirken der Gnadenordnung zu erblicken » (268). His verbis auctor fortasse indicare voluit, distinctionem inter naturam et gratiam, inter ordinem naturalem et supernaturalem, non tolli eo, quod statuatur desiderium illud naturale; et ratio videtur esse in eo, quod ipsum desiderium naturale non possit pertinere ad effectus ordinis gratiae. Sed si haec fuerit auctoris mens, ipsum punctum quaestionis non tetigit. Ratio enim cur theologi differentiam inter ordinem naturae et gratiae tolli dicant, si adest desiderium naturale, vel clarius appetitus naturalis, in visionem Dei, in eo est, quod illud ad quod est appetitus naturalis, est naturale, est finis naturalis, et ita visio Dei pertineret ad ordinem naturalem et eodem sensu media necessaria pertinerent ad ordinem naturalem: totus ordo gratiae esset naturalis. « Das natürliche Verlangen ist nicht eitel (inane), weil es zu der Erhebung in die Gnade der Glorie hingeordnet ist, nicht aber weil die visio essentiae divinae im Bereiche der Selbsttätigkeit eines endlichen Geistes liegen könnte » (268). Non clare apparet, quid auctor voluerit dicere; amplecti videtur sententiam aliquorum theologorum, qui visionem essentiae divinae dicunt naturalem quoad appetitum, supernaturalem quoad assecutionem.

Deinde vult ostendere, doctrinam de desiderio vel appetitu naturali intime connexam esse cum doctrina S. Thomae de naturali Dei cognitione. « Das wird häufig ausser acht gelassen, obwohl Thomas ausdrücklich darauf hingewiesen hat, z. B. *S. theol.*, 1, q. 2, a. 1 ad 1; vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von M. D. Roland-Gosselin, *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, in « Revue des sciences phil. et théol. », 1924, pag. 162-172 » (268). Loco citato S. Thomas respondet ad obiectionem, secundum quam exsistentia Dei est per se nota, cum cognitio Dei naturaliter nobis insit. Ad hoc S. Thomas: « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim per-

fectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud ». Quid hoc loco S. Thomas dicat de intimo nexu desiderii sive appetitus naturalis cum doctrina de naturali Dei cognitione, non apparet, maxime si intellegitur (uti apud auctorem intellegi debet) de desiderio naturali in visionem essentiae divinae. Et satis mirum, quod sanctus Doctor a. 3, ubi celeberrima sua argumenta pro exsistentia Dei exponit, huius rei nullam faciat mentionem. Et quod deinde ad articulum citatum ex « Rev. des sc. phil. et théol. » attinet, ibi sermo non est de desiderio vel appetitu in visionem essentiae Dei, sed inquiritur, num ex desiderio beatitudinis exsistentia Dei probari possit secundum doctrinam S. Thomae, quod argumentum apud ipsum S. Thomam non invenitur. Hinc difficile intelligitur, cur ille articulus citetur.

Qualis sit relatio inter desiderium naturale et cognitionem Dei naturalem cognoscitur, secundum auctorem, ex modo, quo S. Thomas respondet ad difficultatem: quaerere *an* Deus sit praesupponit scire *quid* Deus sit. « Thomas löst die Schwierigkeit bekanntlich [?] so, dass der philosophische Gottesbeweis an Stelle eines Wesensbegriffes von Gott das Prinzip der sogenannten « negativen Theologie » voraussetzt, vermittels dessen die Vernunft an jedem geschaffenen Dinge erkennt, dass es nicht das ens a se sein kann. Der formale Gegenstand des Gottesbeweises ist also die Bedingtheit des Weltseins. Woher hat aber die Vernunft jenes Prinzip der « negativen Theologie »? Es ist nichts anderes als das Wesen der Vernunft selbst, die ihrer Natur nach so geschaffen ist, dass ihr Wollen nicht durch das teilweise Gute, sondern allein durch das universale Gut notwendig bestimmt wird — daher die Freiheit des Willens — und dass ihr Erkennen über das endliche Sein hinaus auf das Seiende schlechthin gerichtet ist. S. S. contra gent. l. 1, c. 12 und ausfürlicher in Boeth. de trin. q. 6 a. 3 c. » (269). Ad haec plura animadvertenda sunt. Cum aliqui textus S. Thomae citentur, videamus, num doctrina ab auctore S. Thomae tributa, his locis inveniatur. Ex *Summa contra gentes*, l. 1, c. 12 sine dubio auctor respicit rationem secundam eiusque solutionem. Agit s. Doctor in hoc capite de opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur et demonstrari non potest. Ratio autem secunda est haec: « si principium ad demonstrandum an est, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen, est definitio...) nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione ». Et respondet: « In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet

assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia, et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis, Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus ». Prorsus eodem modo solvitur difficultas *S. th.*, 1, q. 2, a. 2 ad 1 (textus ab auctore non citatus): « cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus...: unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen, Deus ». Quomodo ex his dici possit, S. Thomam difficultatem illam « bekanntlich » ita solvere, quod demonstratio philosophica exsistentiae Dei loco conceptus quidditatis Dei praesupponat principium « theologiae negativae », quo ratio in omni re creata cognoscat, eam non esse ens a se, non valde manifestum est.

Quid vero in *Opusculo in Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 3 c.? Ipsa haec quaestio 6 agit de modis quos Boethius scientiae speculativae attribuit; a. 3 vero est, utrum intellectus noster possit ipsam formam divinam inspicere. In altera parte corporis dicit « quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta vel cognitione confusa... Sic ergo de Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quodam modo de eis quid est sub quadam confusione ». Haec cognitio respectu Dei non potest esse per cognitionem generis, cum Deus in nullo genere sit; neque per aliquod accidens quod extra appareat, cum Deus non habeat accidens; « sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationem; ut cum scimus quod huiusmodi substantiae sunt immateriales, incorporeae, non habentes figuras et alia huiusmodi... Loco autem accidentium habemus in praedictis substantiis habitudines earum ad substantias sensibiles, vel secundum comparationem causae ad effectum, vel secundum comparationem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est, cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum ». Textus videtur sat clarus; S. Thomas ostendit qualem cognitionem Dei et substantiarum separatarum possimus habere; et affert responsum, omnibus scholis (ipsis Molinistis non exclusis) omnino commune, quod scl. « essentiam »

Dei triplici via cognoscamus: via causalitatis, excessus, negationis. Quod autem loco conceptus quidditatis Dei in argumento pro exsistentia Dei supponatur principium theologiae negativae, de hac re nihil invenitur. Ceterum principium illud theologiae negativae non dicit, ut auctor habet: « cognosco res creatas non esse ens a se »; sed e converso: « cognosco Deum non esse ens ab alio, non esse ens contingens, non materiale, non finitum etc. ». Et tandem quomodo ex his quae S. Thomas locis citatis dicit, appareat qualitas relationis inter desiderium naturale (in visionem essentiae divinae) et naturalem Dei cognitionem, plane non apparet. Omnia fere quae auctor dixit, constructio quaedam videntur aprioristica, non vero interpretatio doctrinae S. Thomae. Hinc vana conclusio quam auctor assignat: « So nahe steht also [!] die Lehre vom desiderium naturale der Theorie von dem nur an der Welterfahrung zu aktuirenden habitus principiorum der anima rationalis » (269). Ceterum de theoria « habitus principiorum solum in experientia mundi actuandi » nondum sermo fuit, neque ullo modo indicatur, quomodo talis theoria cum desiderio naturali visionis Dei cohaereat.

Pergit auctor: « Damit ist der Weg geebnet, um die Bedeutung des genannten Lehrstückes [scl. desiderium naturale visionis essentiae divinae] auch für die thomistische Glaubenstheorie herauszustellen » (269).

Sed ne simus longiores, diutius hac in re immorari non libet; eadem fere observanda essent, quae hucusque. Unum tamen silentio non videtur praetereundum: In enumerandis praerogativis, quibus theoria fidei, quam auctor ut thomisticam proponit, excellit prae theoria molinistica [?] fidei, inter alia ait: « Entscheidend ist hier aber, dass die klassische Glaubenstheorie des hl. Thomas auch *in psychologischer Hinsicht* der analysis fidei des Molinismus überlegen ist. Das Letzte, was im gläubigen Bewusstsein als 'Glaubensmotiv' erlebt werden kann, ist nach Thomas der Wille (omnes virtutes quas theologus considerat — sc. virtutes infusae —, *sunt in viribus animae, prout* sunt a voluntate motae; *De verit.*, q. 14, a. 5, c.) » (270). Ergo quia voluntas « movet » ad credendum, est « motivum fidei ». Profecto, sicut equus est « motivum equitationis », ita voluntas est « motivum fidei ». Ceterum in hac veritate omnes catholici conveniunt, qui tenent actum fidei esse liberum, ipsi quoque Molinistae; alii partes voluntatis in fide magis forte efferunt, quam alii; sed secundum omnes intellectus a voluntate ad assensum fidei movetur; attamen propterea voluntas non vocatur « motivum fidei ».

Ex hucusque consideratis, in quibus de ideis quibusdam fundamentalibus in tota conceptione auctoris agebatur, modum eius ac me-

thodum aliquatenus cognovimus; multa affirmantur, pauca probantur; multa non clare exposita, multa quoque erronea. Aedificium tali fundamento superstructum magnam spem soliditatis ac firmitatis vix praebere potest. Attamen, sicuti per accidens sub malis praemissis ponitur bona conclusio, ita a priori negandum non est posse boni aliquid inveniri in iis quae positive auctor proponit in posterum servanda.

Priusquam vero ad ista transeamus, singularia quaedam, quae in decursu operis occurrunt, breviter notanda:

Pag. 77: Sensus dogmaticus doctrinae de possibilitate status naturae purae [cfr. Baii prop. damn. 55] est: « In dieser existenten Gnadenordnung gibt es natureigene Menschlichkeit. Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet aber nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der Gnade ». Ita non recte exponitur sensus dogmaticus doctrinae de possibilitate status naturae purae; sensus huius doctrinae est, dona iustitiae originalis non erant naturalia neque debita, i. e. Deus, si hominem creare voluit, non debuit eum exornare illis donis, sed potuit eum creare his donis carentem. Quo iure auctor novam suam interpretationem proponat, non indicatur. Dubitare quis posset, num rectum habeat auctor conceptum naturae purae; videri posset, ad eius mentem, naturam puram non solum possibilem, sed realem esse.

« Dubium methodicum » pertinet secundum auctorem (pag. 300) « zum notwendigen Inventar der molinistischen Scholastik », extra illam est illud dubium ignotum; scholastica thomistica illud non agnoscit. Ad hoc ultimum probandum citatur Zigliara O. P., *Summa philosophica*; sed Zigliara reicit dubium methodicum *universale*, quod, ut patet, a « molinistica » quoque Scholastica reicitur. Dubium methodicum et dubium methodicum universale non est idem.

Pag. 156: « Mit dem strengen Thomismus lehrt Scheeben, dass der Gnadenstand eine *participatio divinae naturae physica* sei, d. h. die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott, zu welcher die Kreatur durch die Gnade befähigt wird, sei nicht in einer bloss moralischen Beziehung erfüllt, sondern sie bedinge eine physische Erhöhung der geschöpflichen Natur... ». Sed estne haec propria quaedam doctrina « des strengen Thomismus »? Auctor sane male instructus videtur de sententiis variis scholis catholicis propriis et communibus.

Pag. 161: « Die geschaffene Heiligkeit ist die Wirkung und das notwendige Mittel, in welchem der Heilige Geist, die gratia sanctifi-

cans substantialis, sich mit dem geschöpflichen Geiste zur naturhaften [! ?] Gemeinschaft eint ». Verba haec sunt desumpta ex sectione, in qua auctor conatur « die weitläufigen und nicht immer geradlinigen Gedankengänge Scheebens auf den tragenden Grundgedanken zurückzuführen » (313). Vultne serio affirmare, haberi « naturhafte Gemeinschaft » Spiritus Sancti cum spiritu creato?

Pag. 222 : « Die Definition des Vaticanums lautet: (*Credere oportet:*) *Deum rerum omnium principium et finem*... ». Unde auctor habeat illud « Credere oportet », non indicat; in textu Concilii Vaticani habetur: « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet ».

Pag. 228 : « Das vatikanische Dogma von der natürlich vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung verpflichtet den frei gehorchenden Forscher zu nichts anderem [!], als das *naturale rationis humanae lumen* im heiligen Glauben an den Schöpfer der menschlichen Vernunft unverengt und rein zu halten ». Quod homo naturale rationis humanae lumen incolume servare debeat, verum est; sed quod praecise definitio haec concilii Vaticani ad hoc obliget, non apparet; multo minus quod haec sit unica obligatio ex definitione hac oriunda. Prima et principalis obligatio est, *pro vero habere* Deum ita cognosci posse; et haec veritas in inquisitionibus philosophicis pro norma negativa habenda est, cum verum vero non possit contradicere. Prosequitur auctor: « Die Forderung aber, dass der Forscher eine bestimmte erkenntnistheoretische oder metaphysische Einsicht « haben soll », — diesen [sic] Widersinn sollte der Formel des Modernisteneides ebensowenig wie dem genannten Dogma angedichtet werden können, wo nur ein Rest rein menschlichen Respektes vor der Kirche als Kulturmacht vorhanden ist » (228). Auctor videtur vocem « Einsicht » adhibere sensu stricto; et ita verum est: aliquid admittere tamquam verum *ob auctoritatem* non *de se* tribuit internam intelligentiam; hoc sensu definitio qua talis solummodo exigit, ut quis veritatem obiectivam, Deum ita cognosci posse, ut veram affirmet, huic veritati assentiatur, etiamsi internam huius cognoscibilitatis intelligentiam non habeat (cfr. quae habentur pag. 231).

Iam ad ea transeamus, quibus auctor positive viam theologiae statuit, quae ipsi probatur. Continentur imprimis pag. 233 sqq. Obiectum Theologiae est « credibile »; credibile est « illud rationabiliter scibile, quod tali proprietate excellit, quod tamquam « esse » sit immediatum substratum naturale realitatis divinae et quod tamquam « sensus » analogice significet mysterium veritatis increatae » (« Das credibile ist... jenes vernünftig Wissbare, das die auszeichnende Eigenschaft

besitzt, als Sein die unmittelbare natürliche Unterlage der göttlichen Wirklichkeit zu bilden und als Sinn analogisch das Geheimnis der unerschaffenen Wahrheit zu bedeuten » (234-235). Credibile, quamvis sit « rationabiliter scibile » (ein vernünftig Wissbares) tantum fide divina habetur. « Es ist nichts als falscher Schein, wenn eine sogenannte « Fundamentaltheologie » nach der genügend gekennzeichneten Isoliermethode so verfährt, als wäre die Metaphysik das objektiv notwendige Fundament der Theologie » (235). Hic forte aliqua non satis distinguuntur. Metaphysicam esse fundamentum obiectivum theologiae significat: Ratio debet demonstrare fundamenta fidei; theologia ut scientia fidei, careret fundamento, si non scientifice de fundamentis fidei constaret. Auctor cogitare videtur de aliqua « theologia fundamentali », quae sola ratione ipsa « credibilia » probet, vel obiectivum fundamentum pro ipsis credibilibus sit; exsistitne revera in recentiore theologia catholica talis theologia fundamentalis? Fortasse auctor non satis consideravit aliud esse probare credibilia, et aliud probare credibilitatem? « Das Ziel der Theologie ist die Erfassung und das systematisch ausgebildete Verständnis jenes Wahrheitsreiches, das der natürlich-göttlichen, vernünftig-geoffenbarten Wirklichkeit des credibile entspricht. Die Unabhängigkeit der Theologie ist streng prinzipiell, insofern die Wirklichkeit und Wesenheit des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis ganz durch die Offenbarung konstituiert [!!] und nur im göttlichen Glauben gegeben ist » (238). Quae de fine theologiae dicuntur, recte intellegi possunt; sed ultimis verbis auctor forte aliud dicere voluit, quam ipsis verbis continetur, scl. quod tota realitas et essentia obiecti cognitionis theologicae revelatione constituatur; num dicere voluit e. g. realitatem trium personarum in una natura divina constitui revelatione? Ut autem oriatur scientia theologica, sic auctor, coniungi debet theologia cum scientifica cognitione mundi. Methodus autem specifice theologica in eo reponitur, quod sit « receptiva »; « receptivum » auctor eo sensu intelligit, quod theologia ab aliis scientiis « recipiat » data et conceptus et methodos cognitionis scientificae (238).

Quid vero apologetica in hoc systemate? Necessaria est « theologische Erkenntnistheorie oder theologische Prinzipienlehre » (245), cuius obiectum est « das theologische Erkennen als der prinzipiell im göttlichen Glauben vollzogene Akt des lumen naturale » (ibid.); obiectum ergo est aliquod « credibile »; hinc est vere et proprie dicta theologia. Ad ipsam quoque pertinet Apologetica, cuius est « die in der Form eines wissenschaftlichen Beweises auftretende Leugnung der göttlichen Offenbarung als einen Scheinbeweis aufzuzeigen » (ibid.).

Quid de hoc systemate auctoris?

Quod theologia sit scientia fidei, quatenus eius obiectum sunt veritates revelatae, et eius principium sit fides, est omnino verum; neque diversae in hac re videntur sententiae in recentiore theologia catholica, ita ut sermo esse possit de duabus viis *intra* ipsam theologiam proprie dictam. (Quod praeter istam possit esse « theologia », quae sit pars philosophiae, cfr. *S. Theol.*, I, q. 1, a. 1 ad 2). In hoc ergo auctor nil novi statuit neque veritas ista ita in oblivionem abiit, ut magno opere sit resuscitanda.

Praeterea, quod theologia theologice inquirere et tractare possit ac debeat de principiis cognitionis theologicis, verum est neque a quoquam in dubium vocatur; et porro quod obiectiones contra veram doctrinam reici possint etiam theologice, verum est.

Sed quod praeterea necessarium sit, fundamenta fidei ratione demonstrare, omnino ab omni catholico retinendum et affirmandum est. Et haec scientia non potest tamquam principium demonstrationis adhibere ipsam fidem, nisi committere velit petitionem principii, neque eo sensu « ex fide » procedere, ut veritates fide creditas qua tales adhibeat tamquam praemissas demonstrationis; immo si ita procederet, oriri posset periculum alicuius fideismi. Utrum haec disciplina vocanda sit « theologia fundamentalis », « apologetica » vel alio nomine, disputari potest. Sine dubio non est formaliter theologia. Chr. Pesch (*Prael. dogm.*, I, n. 69) eam vocat « propaedeuticam ad theologiam »; 'ad theologiam' quidem, quia causa eius finalis proxima est theologia; 'propaedeutica' vero, quia demonstrat ea, quae supponuntur ante theologiam, i. e. factum et credibilitatem revelationis, non internam veritatem eorum quae revelata sunt (*S. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 4 ad 2) ». (Cfr. Dieckmann, « Zeitschr. f. kath. Theol. », 46 (1922), 613 sqq.).

Utrum praeter hanc viam in sacram theologiam alia sit, quae « stricte theologice » procedat sine petitione principii, valde dubium est.

Auctor libro dedit titulum: *de duabus viis theologiae recentioris*. In ipso hoc titulo iam inest ambiguitas quaedam, quae totum opus pervadit, quam facile evitare potuit si ab initio clare distinxisset inter viam et methodum *ante* theologiam stricte dictam, quae ducit ad theologiam, et viam et methodum servanda *in* ipsa theologia. Animadvertisset, viam quam initio vocaverat « Weg der apologetischen Auseinandersetzung » in catholica theologia recentiore esse viam in theologiam; viam vero quam vocaverat « Weg der dogmatischen Selbstbesinnung » esse viam in ipsa theologia; immo librum ipsum talem, qualis nunc est, fortasse non scripsisset. Praesens vero opus constructionem quandam arbitra-

riam, neque philosophice neque theologice sufficienter probatam, exhibet. In frequenti autem impugnatione prioris viae vix non apparet, quomodo non tangatur traditionalis illa via theologiae fundamentalis, quae philosophice et historice (non adhibendo fidem ut principium demonstrationis) fundamenta fidei demonstrat; quae quidem demonstratio secundum Concilium Vaticanum s. 3, cap. 4 a ratione, uti a fide distinguitur, praestatur. Henricus Lennerz S. I.

JOSEPH SLIPYJ, S. T. D. et Professor. — **De Principio Spirationis in SS. Trinitate Historica-Dogmatica Inquisitio.** — Leopoli, 1926, in-8°, viii-120 pag.

Le Docteur J. Slipyj, actuellement supérieur du séminaire ruthène de Léopol, après avoir étudié à Innsbruck l'enseignement de Photius sur la Trinité, a voulu en quittant le cours d'agrégation de théologie à l'Université Grégorienne condenser en un ouvrage substantiel d'érudition et de doctrine l'histoire et la critique des théories qui se sont fait jour chez les Occidentaux sur le Principe de la spiration, son unité, sa simplicité, son rapport à la dualité préalable du Père et du Fils, et le rôle qu'il convient d'attribuer ou de ne pas attribuer à l'amour mutuel de ces deux personnes.

L'enquête est vaste, profonde. Le R. P. d'Herbigny dans « Orientalia » a pu relever telle ou telle inexactitude de détail en matière de littérature slave; mais avec lui tout le monde doit reconnaître la solidité du travail, qui pour les parties occidentales, les principales et même les seules essentielles du volume, éclate à la lecture. La critique des doctrines est particulièrement pénétrante, et libre autant que respectueuse. Les grands maîtres du passé n'échappent pas à son atteinte... On verra avec d'autant plus de plaisir deux figures se détacher indemnes, jetant la lumière sur toutes les faces, même les moins habituellement étudiées, du problème, même sur celles qui n'ont pas fait de leur part l'objet d'une discussion ex professo. Entre tous les scolastiques les deux docteurs privilégiés de la Trinité ont été dans le passé saint Thomas et dans le présent un disciple digne de lui, le cardinal Billot. Quelque chose du regard d'aigle de l'ami du Verbe est resté attaché à leur prunelle.

Ce travail ne s'adresse évidemment pas à ceux qui n'auraient jamais abordé le mystère de la Trinité; mais à ceux qui ont déjà parcouru le cycle classique il apportera et abondante instruction et joies exquises de l'esprit. M. de la Taille, S. I.

R[t]. Rev. ALEXANDER MAC DONALD, D. D., Bishop of Victoria, B. C. — **The Apostles' Creed.** *A Vindication of the Apostolic Authorship of the Creed on the lines of Scripture and Tradition*, together with some account of its Development and a Critical Analysis of its Contents. — With an Introductory Letter from the R[t]. Rev. Monsignor Lépicier. 2[d] edition (revised and enlarged). — London, Kegan Paul, Trench, Trubner et Co., Ltd., 1925.

Le Symbole dit « des Apôtres », dans sa teneur actuelle, diffère par quelques légères additions du texte que nous savons avoir été primitivement en usage à Rome. Ce texte Romain primitif passe auprès des critiques les plus écoutés de nos jours pour avoir été rédigé dans le cours du second siècle: aux environs de 145 selon Harnack [1]. Rome aurait alors créé le Symbole, lequel se serait graduellement étendu à tout l'Occident, et à partir du IV[e] siècle à l'Orient même. A ces critiques le Docteur Mac Donald jette le gant. Il a entrepris d'établir que leur théorie est intenable critiquement; que la littérature chrétienne des quatre premiers siècles démontre à l'évidence le bien fondé de la thèse traditionnelle, formulée par Ambroise, Jérôme et Rufin (sans parler d'Hilaire, de Basile, d'Epiphane, etc.): la thèse de l'origine directement et collectivement apostolique, laquelle n'a rien de commun avec la légende tardive (VII[e] ou VIII[e] siècle) attribuant à chacun des apôtres un article particulier du Symbole. Le Symbole n'était autre chose que la confession de foi baptismale, fixée dès la première heure, à Jérusalem même, pour toute l'Eglise; transmise oralement de génération en génération comme le premier secret de l'initiation chrétienne, et par suite servant de mot de passe entre les fidèles des diverses chrétientés répandues parmi les communautés juives et à travers toute l'étendue du monde païen. Ici ou là, sous l'empire de certaines nécessités locales s'introduisirent, à l'intérieur de quelques-uns des articles primitifs, des compléments purement explicatifs, dont certains disparurent, tandis que d'autres demeuraient et s'amalgamaient, de façon à former le texte probablement gallican adopté à Rome vers le VIII-IX[e] siècle.

Ce simple énoncé fera sans doute sourire plus d'une personne érudite. Lisez le livre, lisez-le tout entier, et vous ne sourirez peut-être

[1] Plus tardivement, selon d'autres critiques plus récents, dont les travaux n'ont sans doute pu être connus à temps de Mgr Mac Donald. Voir la *Chronique des Origines Chrétiennes* du P. Lebreton dans les « Recherches de Science Religieuse » de mai-août 1923.

plus. Les arguments de l'auteur sont impressionnants. Sont-ils aussi décisifs qu'il lui paraît? Cela est une autre question, qu'il faut laisser au jugement du lecteur compétent. En tout cas, l'auteur doit être remercié pour son courage et son franc parler. On lui saura gré aussi de la saveur de sa langue et de la qualité littéraire de son style.

Est-ce à dire que tout soit à louer? Non; la composition laisse parfois à désirer. Les redites sont fréquentes. Chose plus regrettable, une très intéressante discussion critique sur certains sermons attribués à saint Augustin se trouve coupée en deux de la manière la plus malencontreuse. Une partie figure au chapitre IV et l'autre au chapitre XII!

Il faut bien signaler aussi certains lapsus, dont un est inexplicable sous la plume d'un homme qui connaît l'antiquité de façon personnelle, et se montre doué d'un sens critique parfois des plus heureux. Quel mauvais génie a bien pu faire figurer à la page 59 la pièce attribuée au pape Eutychien? Il y a manifeste exagération aussi à prétendre retrouver dans le mot de Pline, *carmen Christo quasi deo dicere*, l'indice d'une récitation liturgique du Symbole. Mais ces scories sont rares. Nous ne les signalons que par scrupule, et non sans un sentiment de profond respect et de vive admiration pour le Prélat à qui quinze années d'épiscopat missionnaire dans le Far West Canadien n'ont rien enlevé de l'enthousiasme de sa jeunesse pour les sciences sacrées ni de sa ferveur à fréquenter les Pères. Dans des conditions aussi défavorables que celles où il se trouvait, d'avoir pu mener à bien une œuvre aussi sérieuse, fruit de recherches si complexes et si délicates, c'est un mérite peu commun, qui doit accroître encore la sympathie du public envers l'auteur. Mais entre tous, les théologiens lui auront une particulière obligation, si, comme nous le croyons, ils se trouvent, grâce à son labeur, mieux à même d'entrer dans les sentiments et les pensées qui inspirèrent à nos pères cette admirable formule du Sacramentaire Gélasien, pour la communication du Symbole (*Traditio Symboli*) aux candidats de l'initiation baptismale: « Recevez, leur disait le Pontife, le sacré dépôt du Symbole Evangélique, inspiré par le Seigneur, établi par les apôtres, qui dans un petit nombre de paroles enferme des mystères profonds. Car le Saint Esprit, en le dictant à ceux qui furent les maîtres de l'Eglise, y a condensé la foi qui doit nous sauver... Mettez donc toute votre application à l'apprendre; et ce que nous vous transmettons comme nous-mêmes l'avons reçu, ne l'écrivez pas sur une substance corruptible, mais bien sur les membranes de votre cœur ».

MAURICE DE LA TAILLE, S. I.

J. DE GHELLINCK S. I., E. DE BACKER, J. POUKENS S. I., G. LEBACQZ S. I. — **Pour l'histoire du mot " Sacramentum ".** I. *Les Anténicéens.* — Louvain, « Spicilegium Sacrum Lovaniense », 1924, in-8°, 392 pag.

Il est bien tard pour signaler la monographie publiée en collaboration par le P. de Ghellinck, M. de Backer, les PP. Poukens et Lebacqz, sur le mot « Sacramentum » dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Celui qui aborde ce volume ne peut pas ne pas être effrayé de sa masse imposante, de sa documentation touffue, de sa rigidité scientifique. S'il faut tant de recherches pour arriver à saisir le sens du mot « Sacramentum » dans les auteurs que je lis, n'est-ce pas à désespérer de rien comprendre? car après les Anténicéens, il y aura les Postnicéens et les Médiévaux, sur lesquels déjà l'introduction du P. de Ghellinck nous ouvre de très intéressantes perspectives; et après « Sacramentum » il y aura quoi encore? Mais l'effroi se mue en reconnaissance quand on voit comme les auteurs de ce recueil sous la direction intelligente du P. de Ghellinck se sont appliqués à faciliter au lecteur l'utilisation des inépuisables ressources qu'ils ont accumulées à son profit. Après le corps de l'ouvrage, étudiant en détail Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance, Commodien et d'autres, vient une Conclusion, qui met surtout en relief la prépondérance de l'Afrique dans l'évolution sémantique du mot « Sacramentum » en son double sens de serment et de mystère, avec le sens intermédiaire de rite, tandis qu'ailleurs c'est le mot « mysterium » plutôt que « sacramentum » qui s'emploie pour désigner les secrets religieux et les symboles sacrés. On a ajouté deux Appendices, dont un fort considérable, contenant le relevé exact et complet de toutes les propositions où entre le mot « sacramentum » chez tous les auteurs chrétiens anténicéens, plus des citations de certains auteurs profanes et aussi de quelques écrits postnicéens. Enfin le lecteur trouvera une table de tous les textes anténicéens utilisés dans le commentaire, une table des expressions formées avec le mot « sacramentum », une table des mots latins et grecs qui peuvent appeler quelque explication, et bien entendu une table alphabétique des noms propres et des matières.

Nul professeur ou écrivain ne pourra plus désormais commettre de faute lourde dans l'emploi ou l'interprétation du mot « sacramentum » sans s'en prendre à lui seul. Il n'avait qu'à consulter ce qui si obligeamment, si abondamment, si commodément s'offrait à lui, pour multiplier à son avantage les sources d'information et les garanties de sécurité.

M. DE LA TAILLE, S. I.

P. FÉLIX RESTREPO, S. I., Dr. Phil. de la Universitad de Munich. — **San Agustín.** *Sus métodos catequisticos. Sus principales catequesis.* Introducción, Traducción, Comentarios y Notas. — Madrid, « Razón y Fe », 1925, in-8°, 291 pag. Pesetas 3,50.

Hic liber a P. F. Restrepo exaratus constituit primum volumen collectionis, quam PP. Societatis Iesu in Hispania edendam susceperunt et quae inscribitur *Los grandes maestros de la doctrina cristiana.* Scopus est, ut illi, quibus grave incumbit munus initiandi homines principiis doctrinae christianae, a Patribus doctoribusque Ecclesiae, qui in catechesi tradenda non minus quam in ceteris muneribus pastoris animarum explendis duces et praeclara exempla fuerunt, solidam methodum addiscant et apta exhortationum et instructionum argumenta sibi comparent. Si quis existimet fontes ipsos potius adeundos esse, observare iuvat primo collectiones magnas scriptorum Patrum paucis tantummodo praesto esse et deinde plurimis otium non esse pervolvendi illa opera, in quibus orationes catecheticae saepe nonnisi sparsim reperiuntur. Accedit, quod hodie in pluribus regionibus in pueris rudioribusque doctrina christiana instituendis ii operam praestant, qui linguarum a celeberrimis magistris adhibitarum periti non sunt. Quare gratulari omnino oportet editoribus de opere incepto neque dubitari potest, quin laetos fructus sit allaturum.

In hoc primo volumine cl. auctor methodum S. Augustini et praecipuas eius orationes catecheticas pertractat. Introductione exponit, quomodo Ecclesia primis saeculis catechumenos ad sacramentum baptismi praeparare soleret, deinde merita S. Augustini in hoc munere obeundo considerat. Sequitur versio notissimi S. Doctoris scripti *de catechizandis rudibus,* quod merito observat primam solummodo initiationem catechumenorum respicere. Etsi non omnia, quae ibi disseruntur, nostris temporibus adaptata sint, plurima tamen praebentur, quae omni tempore et in omnibus conditionibus immortalem suum retinent valorem, ut, inter alia, observationes illae de taedio repellendo, quod huiusmodi rudiorum institutio interdum potest afferre. Hac operis sui parte S. Augustinus maxime revelat profundam illam animarum cognitionem, qua vix non omnia eius scripta distinguuntur. Capite II, praemissa brevi et concinna dissertatione de modo, quo S. Augustinus decalogum V. T. dividere et exponere pro necessitate suae aetatis solebat, versionem exhibet eorum sermonum et tractatuum, quibus agit de mandatis, de beatitudinibus et de disciplina christiana. Haec pertinebant ad primam instructionem christianam. Capite III auditur S. Au-

gustinus exhortari catechumenos, ut baptismum petant. Apud illos, qui exhortanti morem gesserunt et iam inter competentes numerantur, habiti sunt duo vere eloquentes sermones, cap. IV consignati. Traditio symboli et traditio orationis Dominicae, quae distinctis diebus saltem in ecclesia africana fieri solebant, S. Doctori ansam praebuerunt aliorum quorumdam sermonum ingenium illud mirabile revelantium, quod cum in tractatibus theologicis et philosophicis difficillimas quaestiones tam profunde et docte pertractat, veritates symboli et orationem a D. I. traditam, apud rudiores dilucide et simplici planoque sermone exponit. Alii sermones, non minus pulchri, a S. Episcopo ad nuper baptizatos habiti, duobus ultimis capitibus (VII, VIII) comprehenduntur.

Versio ex latina in hispanicam linguam, facilis est et fluida. Mediam viam tenet inter liberiorem illum modum interpretandi, quo sensus auctoris nonnisi imperfecte redditur et servilem illum, qui indoli vernaculae linguae repugnat. Rarius interpres locutioni nervosae et figuratae S. Augustini faciliorem aliquam substituit, forte non sine aliquo detrimento stili nativi oratoris; sed id manifesto fit, ut lector hodiernus, modo dicendi S. Doctoris forte parum assuetus eius mentem melius apprehendat.

Commentarii et notae adiectae multum profecto conferunt ad cognoscendas conditiones temporis et ecclesiae, in qua S. Augustinus catechumenos ad baptismum praeparabat. Laudandus est auctor, quod, ubi nonnisi partem alicuius sermonis vel tractatus vertit, reliqua, quae omittuntur, brevi compendio exhibet. Discussio de symbolo Augustiniano et de genuinitate sermonis 215, utpote minus ad scopum conducens, forte melius praetermissa fuisset. Ipse cl. auctor se excusat, quod nonnisi auctoritate Kattenbusch et Denzinger-Bannwart, qui contrariam sententiam sustinent, motus sit ad hanc controversiam, ceteroquin ab indole huius operis, magis alienam. Puto tamen, lectores, quorum interest huiusmodi quaestionem criticam solvere, uberiorem aliquam expositionem postulare.

Commendandus omnino videtur hic liber apud omnes, qui linguae hispanicae periti sunt. Eius lectio non potest non prodesse omnibus illis, in quorum utilitatem editus est. Immo sperare licet fore ut et aliae nationes Hispanorum exemplum imitentur.

I. F. de Groot S. I.

AUGUSTIN FLICHE, PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE MONTPELLIER. — **La Réforme grégorienne.** II. *Grégoire VII* (« Spicilegium Sacrum Lovaniense », fasc. 9). — Louvain, 1925, in-8°, VIII-466 pag.

Après avoir dans un premier volume étudié *la formation des idées grégoriennes*, M. Fliche aborde maintenant le pontificat de Grégoire VII. « Comment de 1073 à 1085 le programme grégorien a été conçu et réalisé par le grand pontife qui lui a très justement attaché son nom », voilà ce qu'il veut mettre en lumière, en s'appuyant pour l'essentiel sur le registre du pontife : le P. Peitz a montré que celui-ci contenait le registre original de Grégoire VII. M. F. admet dans l'ensemble ses conclusions et ne s'en écarte que sur un point : le livre IX lui semble, pour une partie au moins, n'avoir été transcrit qu'après la mort du pape, sous Victor III et Urbain II ; aussi ne faut-il point s'étonner, que quelques pièces interpolées s'y soient glissées et que le cardinal Deusdedit ne le connaisse pas en entier. Les autres sources ne sont que subsidiaires : il faut éliminer du reste pas mal de documents légendaires et presque toutes les œuvres polémiques. M. F. a établi dans son introduction une critique des sources littéraires qui sera extrêmement utile.

Elu par un mouvement populaire, le 22 avril 1073 au lendemain même de la mort d'Alexandre II, Grégoire VII a eu son élection ratifiée, semble-t-il, par Henri IV, en ce sens qu'un représentant du roi de Germanie s'est trouvé à la consécration du pape le 30 juin. Dès le début de son pontificat, avec une fermeté toute surnaturelle, il manifeste sa volonté d'exercer dans sa plénitude la primauté romaine et par elle de réformer l'Eglise. Mais cette réforme il veut tout d'abord l'accomplir d'accord avec les princes temporels : c'est à dire, que s'inspirant surtout des idées de saint Pierre Damien, il lutte contre la simonie et le nicolaïsme avec les méthodes italiennes. Mais devant l'insuccès de cette politique d'entente avec les souverains, il se résoud vite (dès 1075) à prendre les méthodes lorraines et s'efforce de supprimer toute ingérence laïque dans les élections épiscopales.

Les *Dictatus papae*, dont l'authenticité est manifeste, affirment comme des principes les droits et les prérogatives du pontife romain et servent de bases aux recherches canoniques d'Anselme de Lucques et de Deusdedit. Ils forment en même temps tout un programme de gouvernement de l'Eglise, dont le pape immédiatement entreprend la réalisation. Car il est homme d'action avant tout. Cette façon nouvelle de comprendre la suprématie de la papauté, c'est l'apport per-

sonnel de Grégoire aux idées de ses prédécesseurs; traditionaliste, il emprunte les principes à ses devanciers, à Gélase I, à S. Léon le Grand, à S. Nicolas I, ou même au pseudo-Isidore, mais en déduit avec une logique rigoureuse des conclusions auxquelles ils n'ont pas songé.

Ce programme comporte avant tout la centralisation ecclésiastique sans laquelle l'autorité du Saint-Siège ne peut s'exercer avec efficacité: elle se réalise grâce aux conciles romains, grâce surtout aux légats pontificaux dont l'autorité est volontairement et méthodiquement étendue; le pape tend à se substituer aux métropolitains et à intervenir dans les élections épiscopales. Il comporte aussi l'affirmation claire de la supériorité de la papauté par rapport aux princes temporels. Dès 1075, Grégoire a déclaré très nettement «que le pontife romain peut déposer les empereurs et délier les sujets du serment de fidélité qu'ils prêtent aux rois» et ce droit, il n'hésitera pas à en user contre Henri IV, au premier conflit sérieux qui naîtra, après l'assemblée de Worms du 24 janvier 1076. Puis élargissant le débat, il justifiera magistralement la puissance qu'il vient d'exercer dans une première lettre à Herman de Metz (25 août 1076). Après un essai de résistance, le roi finit par se soumettre. Mais à Canossa, c'est le pouvoir spirituel seul qui est exalté: M. F. souligne très justement que toute pensée politique est absente de l'esprit du pape.

On fera la même constatation si l'on considère les autres actes de Grégoire VII: il ne vise pas à obtenir sur les états une suzeraineté temporelle, il ambitionne seulement d'être pour les princes un directeur spirituel. S'il a exercé sur quelques-uns une véritable autorité politique, c'est en vertu du domaine temporel antérieur des papes. D'autres lui reconnaissent sur leurs états un patronage qu'ils ont eux-mêmes sollicité, mais la fidélité qu'ils lui promettent n'a rien de féodal et Grégoire VII n'a pas eu la prétention, que d'autres auront plus tard, de grouper sous la suzeraineté pontificale les divers états chrétiens.

Les difficultés devaient renaître très rapidement avec Henri IV et aboutir à une nouvelle excommunication du prince au concile romain du 7 mars 1080: le pape et l'empereur ne se réconcilieront plus et l'élection de l'antipape Guibert à Brixen consommera la révolte du souverain. Cette fois encore, le pape, dans une seconde lettre à Herman de Metz (15 mars 1081) légitimait la sentence par une exposition des principes qui le guidaient. C'est un document de grand style où les progrès de la doctrine sont très sensibles: le pape s'y montre

aussi soucieux que dans la première lettre de rester fidèle à la tradition et d'appuyer sur elle la doctrine de la suprématie romaine aussi bien que celle de la prééminence du pouvoir sacerdotal par rapport au pouvoir laïque. Saint Grégoire le Grand est surtout utilisé, et c'est par lui qu'il faut expliquer la doctrine de Grégoire VII sur l'origine du pouvoir civil.

On voit la richesse du livre de M. F. Cette histoire des idées est si habilement conduite qu'elle se lit sans aucun effort ; nul théologien, nul historien du pouvoir de l'Eglise et des papes ne peut désormais l'ignorer, tant elle renouvelle sur des points importants l'histoire de Grégoire VII et de la réforme du XI[e] siècle. M. VILLER.

JOSEPH DEDIEU. — **Histoire politique des Protestants Français (1715-1794).** — Paris, Gabalda, 1925, 2 vol. in-12°, xv-422, 375 pag. Fr. 25.

Ces deux volumes font suite au livre que M. l'abbé Dedieu avait publié en 1920 sur le rôle politique des protestants français depuis la Révocation de l'Edit de Nantes jusqu'à la fin du règne de Louis XIV. Ils présentent une histoire moins mouvementée car, dans l'ouvrage précédent, on assistait aux complots, trahisons, guerres, négociations, organisations d'émeutes autour du Pasteur Jurieu, qui de Rotterdam, où il s'était réfugié, alla jusqu'à créer contre son pays, la France, une agence d'espionnage.

Toujours impartial, après un travail immense de dépouillement d'archives, l'auteur nous raconte minutieusement, presque année par année, les vicissitudes de soumission et de révolte des protestants français contre la législation de Louis XIV, les vicissitudes aussi de rigueur et d'indulgence d'un gouvernement qu'embarrassait sa propre intolérance, en face d'une opinion travaillée par les idées nouvelles. Ce récit finit par être celui d'une évolution des mœurs d'abord, de la politique ensuite, de la loi enfin, qui, deux années avant la révolution, établit en France la tolérance et l'état civil pour les Calvinistes. Au dernier chapitre nous est montrée la part du protestantisme dans la politique religieuse de la Révolution. Il la prépare, il l'inspire, il y met une rancune indéniable.

Peut-être l'ouvrage serait-il plus lu, s'il avait été plus condensé. M. Dedieu n'a voulu sacrifié aucun des résultats de sa vaste et consciencieuse enquête. E. DE MOREAU S. I.

J. GAY. — Les papes du XIème siècle et la chrétienté. — Paris, Lecoffre, 1926, in 8°, XVII-428 pag. Fr. 20.

La « Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique » à laquelle appartient ce volume, sommeillait depuis 1914. Elle ne nous avait donné jusque 1925 que des rééditions. Mais la publication de deux volumes de M. Dedieu sur l'histoire politique des protestants français, et le livre actuel de M. Gay nous font espérer une sérieuse reprise d'activité.

Une bibliographie très complète et fort bien classée, un exposé très sûr et très objectif de l'histoire des papes du XIème siècle, telles sont, me paraît-il, les principales caractéristiques de cette étude. Elle nous donne donc bien, pour ce sujet, ce que nous promet la Collection. On regrettera seulement que l'auteur n'ait pas attendu pour lancer son volume la publication du tome II, qui vient de paraître, de *la Réforme grégorienne* de M. Fliche. Il aurait ainsi pu marquer plus clairement la différence d'attitude de Grégoire VII vis-à-vis des puissances temporelles qui distingue les deux premières années de son pontificat de celles qui suivirent. Sur plusieurs autres points encore il eût pu exposer les idées du savant professeur de Montpellier.

E. DE MOREAU S. I.

Le Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno, Documents édités par le P. PAUL DONCŒUR avec le concours de MGR FALOCI PULIGNANI (Biblioth. de la Rev. d'Asc. et de Myst., II). — Paris, « Art Catholique », Toulouse, « Rev. d'Asc. et de Myst. », 1925, in-8°, XLII-234 pag. Fr. 30.

Les révélations de la B. Angèle de Foligno étaient connues jusqu'ici sous la forme d'un récit recueilli de sa bouche par son confesseur le frère Arnaud: sous cette forme elles furent éditées dans les *Acta Sanctorum* par Bollandus, comme elles l'avaient été auparavant et le furent depuis; sous cette forme aussi elles furent popularisées en France par la traduction étincelante d'Hello et viennent tout récemment encore d'être de nouveau imprimées en traduction italienne dans deux collections florentines.

Désirant donner aux lecteurs français une version plus fidèle que celle d'Hello, le P. Doncœur a été amené, en cherchant le meilleur texte pour la faire, à remonter aux manuscrits et a pu constater très vite que les meilleurs d'entre eux donnaient un texte fort différent

de celui qui seul avait été imprimé jusqu'ici. De ses recherches auxquelles le savant prélat de Foligno, Mgr Faloci-Pulignani, a joint les matériaux réunis par lui, est résultée l'édition présente qui annule toutes les précédentes.

Il ne s'agit pas, en effet, de simples variantes améliorant un texte substantiellement le même, mais d'une correction totale pour ramener ce texte à sa forme primitive, complètement changée par toute une série de remaniements successifs, dans toutes les autres éditions.

Le texte primitif est ici rétabli d'après deux manuscrits, l'un d'Assise et l'autre de Subiaco (un troisième manuscrit de la même recension trouvé trop tard pour avoir pu être utilisé, sera prochainement décrit par le P. Doncœur[1]): ce n'est pas un récit continu, mais un dossier comprenant un mémorial rédigé par le confesseur frère A. (le nom d'Arnaud ne se trouve que plus tard) et, à sa suite, une série de pièces diverses, notes recueillies par des disciples, récits d'Angèle elle-même, lettres, exhortations, entretiens, trente-six en tout, en y comprenant deux documents sur les derniers enseignements et la mort, et un appendice éditorial. Dans chacun des trois manuscrits ces documents se présentent en un ordre différent, et seul celui de Subiaco les a tous.

Un second groupe de manuscrits (trois de Bruxelles et un de Bologne) offre un premier stade d'élaboration: dans le mémorial du confesseur on a fait des suppressions importantes, on a fait disparaître en particulier systématiquement les indications données par lui sur la manière dont il avait recueilli les confidences de la Bienheureuse; pour les autres documents, l'ordre est changé, le latin corrigé... Un troisième état est représenté par deux manuscrits de Pérouse donnant une traduction italienne où les documents sont réajustés entr'eux pour former une suite continue d'ordonnance fantaisiste. Enfin une dernière compilation, dont le plus ancien exemplaire est un manuscrit du XV[e] siècle provenant d'Avignon, « supprimant, ajoutant, déformant et mettant son œuvre mensongère sous le couvert du confesseur de la Sainte »: c'est le texte latin qui a seul été imprimé jusqu'ici.

L'intérêt très considérable de la présente édition, est qu'elle nous permet de rejoindre les notations du confesseur et des disciples d'Angèle dans leur état premier, avec leur latin barbare, parfois coupé de quelques mots d'italien ou entremêlé de mots italiens latinisés, avec

[1] Voir les premières indications dans « Recherches de Science Religieuse », avril 1926, pag. 191. C'est le Codex I/141 du Couvent de S. Isidore à Rome.

leurs phrases gauches, hésitantes, obscures; mais, au milieu de tout cela, avec une force, un réalisme, une sincérité qui ne se retrouvent plus dans les rédactions postérieures; inappréciables aussi sont les notes du confesseur nous indiquant pas à pas comment il a recueilli chaque fragment, nous avouant qu'il n'a pas compris, ou n'a pu noter que fort mal... Du coup nous nous trouvons avoir là un document exceptionnellement précieux par son caractère immédiat et l'absence presque complète de toute élaboration des données d'observation. A ce titre il mérite d'être étudié avec la plus grande attention par tous ceux qui s'occupent de théologie mystique.

Plus encore ce texte brûlant captivera-t-il par le contact qu'on y sent partout avec l'âme même de la grande contemplative, par le sentiment intense de la grandeur et de la sainteté de Dieu, par l'amour passionné de Jésus crucifié, qui en animent toutes les pages.

L'édition est fort soignée: le texte est donné d'après le meilleur manuscrit, celui d'Assise, complété et parfois corrigé par celui de Subiaco; l'introduction étudie en détail les questions relatives à la tradition textuelle. S'il m'est permis de formuler quelques desiderata, je regrette que, en vue de l'usage pratique du texte on n'ait pas introduit une numérotation par paragraphes qui eût facilité les renvois, et que les variantes aient dû être placées à la fin du volume, leur utilité en est bien diminuée; de même, quel que soit le peu de valeur du texte seul édité jusqu'ici, il eût été utile de donner une concordance, au moins approchée avec le texte authentique publié aujourd'hui, de manière à pouvoir sans trop de peine y retrouver les citations anciennes. Du reste ces souhaits auxquels il sera facile de donner satisfaction dans une édition nouvelle, qui sans doute sera vite nécessaire, n'enlèvent rien au très grand mérite du P. Doncœur et de Mgr Faloci-Pulignani: grâce à eux nous avons enfin une très bonne édition de ce texte magnifique; nous pouvons l'étudier à fond et, ce qui est mieux, en nourrir nos âmes. JOSEPH DE GUIBERT S. I.

H. LENNERZ S. I. — **Natürliche Gotteserkenntnis.** *Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren.* — Freiburg i. Br., Herder, 1926, in-8°, v-253 S. Mk. 8.

P. Lennerz hat uns einen guten und notwendigen Dienst geleistet. Ist es ja bei den Schriftstellern Mode geworden, auch ihre Stellung zur Religion, wie sie ihrer philosophischen Einstellung und ihrem Temperament entspricht, ihren Zeitgenossen kund zu tun. Selbst in den Krei-

sen der Naturwissenschaftler hört und liest man heute öfter von Gott, von einer Weltvernunft, vom Weltengeist u. s. w. als vor einigen Jahrzehnten. Da besteht die Gefahr für unerfahrene Leser, sich mit dem *Wort* « Gott », « Religion » u. s. w. zufrieden zu geben, ohne zu fragen, was sich der Autor dabei denkt und welche Gewissheit er seiner Erkenntnis oder seinem « Glauben » zuschreibt.

P. Lennerz zeigt nun in sehr klarer und einfacher Weise, was die Kirche urteilt über die Fähigkeit der Vernunft Gott zu erkennen, über die Schranken und den Grad der Gewissheit dieser Erkenntnis. Es werden der Reihe nach besprochen die Lehre Bautains, der Rationalismus und Semirationalismus, der Traditionalismus in seinen verschiedenen Formen, die Lehre der Löwener « Schule » in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, die Entscheidungen des vatikanischen Konzils, und die der Päpste von Leo XIII. bis Pius XI. Wir erfahren, wie die Autoren zu ihren Ansichten kamen aus ihren eigenen Schriften und Erklärungen; welche Rolle apologetischer Uebereifer, Unklarheit philosophischer Begriffe und Unterscheidungen, erkenntnistheoretische Anschauungen, manchmal auch Hartnäckigkeit und Fanatismus in persönlichen Lieblingsmeinungen dabei hatten. Alle Hauptdokumente sind in der Originalsprache als Anhang abgedruckt.

Ein gebildeter Leser, auch wenn er nicht fachmännisch in Philosophie und Theologie geschult ist, wird an der Hand dieses Buches sich ein Urteil bilden können, ob, wie weit und warum eine vorgetragene Meinung den kirchlichen Lehrentscheidungen entspricht. Möge deshalb das Buch recht vielen Suchenden angeraten oder noch besser in die Hand gegeben werden. K. Frank S. I.

MARIO CASOTTI. — **Lettere su la Religione.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1925, in-12°, 199 pag. L. 7.

È un nuovo libro di Apologetica, cioè in argomento che sarà sempre nuovo, sino a che la Chiesa Cattolica sarà *militante* qui in terra, chi lo tratti in armonia coi bisogni dei tempi suoi. E tanto si propose il C. con questa sua pubblicazione, che perciò riesce gradevolmente nuova, sia per la materia trattata, sia anche per il modo col quale la viene trattando.

Quanto al modo, l'epistolare, ha il vantaggio della spigliatezza, del linguaggio famigliare, che stanca meno di una sistematica trattazione che arieggia a scientifica; — in particolare l'Autore le dà l'andare di una conversazione non di rado spiritosa tra giovani amici,

ritraendo il fare dei giovani universitari che siano non solo studenti di titolo, ma più che un poco studiosi di fatto... È ben vero che ne scapita qua e là il filo del ragionamento, per l'associazione delle idee, si mirabilmente varia in una conversazione; come pure si fa necessario annegare un numero relativamente ristretto di verità in un mar di parole, necessario alla finzione stilistica dell'epistolario, ma tempo perso all'intento scientifico di chi scrive, e più di chi legge, seppur non legga per passatempo. E anche quelle relativamente poche verità non riusciranno praticamente a ben fissarsi in mente a frutto stabile della lettura, se non per via di una riflessione — in seconda lettura — che ci aiuti a schematizzare quanto si è detto, sceverando la materia dalla forma un po' ingombrante... È però da lodarsi nel Casotti la cura di non lasciare che la foga lo svii dall'argomento; ordinariamente ci parve attento alla questione proposta, e seriamente preoccupato di sciogliere il nodo. Comunque, se valesse un nostro consiglio, ci parrebbe più opportuno in materie che vogliono posto in evidenza tutto il rigore scientifico del ragionamento su cui poggia la loro forza, o l'abbandonare la forma epistolare o il ridurne ai minimi termini la spontanea loquacità; salvo l'integrarla colla corrispondenza avversaria, vivace, aggressiva, il che darebbe tutt'altro interesse alla polemica, che diverrebbe viva schermaglia tra agguerriti campioni, coi suoi assalti e colle sue parate, dilettando un mondo, e insieme istruendo chi vedrebbe la propria erronea mentalità fotografata da quella degli avversari, corretta poi e superata dalle risposte dei difensori.

Nuova la forma, è nuova ancor la materia, almeno in parte. — Sono infatti dodici lettere, o piuttosto letteroni (l'ultima passa le 40 pagine di stampa a carattere piccolo e fitto), che trattano rispettivamente — dell'accusa di pessimismo fatta alla dottrina cattolica, — della consistenza scientifica della metafisica e dei meriti della scolastica — delle manchevolezze dell'idealismo moderno nelle varie sue forme (l'A. è ad esso tutt'altro che estraneo, dacchè è un sincero e convinto convertito dalle aberrazioni idealistiche) — dell'esistenza di Dio e delle sue prove, per nulla superate dal pensiero moderno — delle più volgari obiezioni opposte dall'odierna mentalità alle vecchie dimostrazioni teistiche — dell'anima umana — del Cattolicismo, alla cui ombra ripararla a salute — dell'apologetica modernistica dell'immanenza, in confronto coll'apologetica della trascendenza appoggiata al miracolo — del miracolo stesso in confronto delle mistificazioni reali e possibili — delle prove perentorie del miracolo — del fatto

di Lourdes — del pregiudizio libertario di fronte alle imposizioni della fede.

E riguardo a tutti questi argomenti, certo interessantissimi, abbiamo una trattazione incalzante l'avversario con mosse ricise e convinte, la quale dimostra la profonda e ragionata *conversione* dell'A. dall'idealismo prima da lui professato allo schietto sentire cattolico; ne ringraziamo di cuore il *Padre dei lumi, da cui viene ogni miglior largizione ed ogni dono perfetto.*

Non crediamo il caso di turbare la serenità tanto simpatica del neofito, che tornava testè a noi dall'altra sponda, cioè dalle caligini dell'idealismo, col rilievo fastidioso di parecchie mende filosofiche e teologiche, nelle quali è caduto, certo senza avvedersene; ma che provocherebbero le amorevoli proteste del compianto P. Alfonso Cerasoli, cui con sì commovente affetto il Casotti offre il suo libro; — le avvertiamo però così in genere, perchè la buona volontà dell'Autore colla scorta di profondo ed attento scienziato, possa emendarle in una prossima edizione del suo meritorio lavoro. GIULIO MONETTI S. I.

LUIGI MARIA TORCOLETTI. — **Alla ricerca di Dio.** *Antologia scientifico-letteraria.* — Milano, S. Lega eucaristica, s. a., in-12°, XXIII-502 pag.

L'Apologetica è un apostolato quanto mai necessario ai nostri giorni, per essersi oggi spaventosamente moltiplicato il numero di coloro che, *increduli*, debbono essere convinti della santa verità; o, *dubbiosi*, debbono essere chiariti dei loro dubbi in materia tanto vitale quanto sono le convinzioni religiose; od, *indifferenti*, debbono scuotersi dal loro pigro letargo per... salvarsi l'anima. E l'apostolato, tutto fiamma operosissima di carità, è quanto mai industrioso nell'escogitar nuovi mezzi e in trovar nuove vie per espugnare le fatali resistenze alla fede; nè rifugge dall'ammannire ai traviati il dolce che possa lor tornare di utile, tanto solo che se ne possa promettere un probabile avviamento alla loro conversione.

E così vediamo il Torcoletti, venuto in proposito di comporre un libro apologetico, lasciar da parte le forme trite, e forse per questo già nauseate da quella gente che più ne avrebbe bisogno; e scegliere invece (come la chiameremo?) la via dei fiori, perchè i fratelli erranti ne siano felicemente attratti e fascinati e così tornino al loro Dio e al proprio dovere verso di lui.

Son fiori raccolti altri nei campi radiosi della letteratura e dell'arte, altri invece dai campi più severi della scienza; ti passano innanzi, l'uno più bello, più attraente dell'altro, tutti ripetendo lo stesso eloquente ritornello: *Sii uomo, e pensa! Coi grandi pensatori troverai Iddio!*.

E la varietà di essi, tanto piacevole, non ha punto nulla del disordine di una folla confusa; chè la sagacia dell'Autore li riparte in ben trenta quasi mazzi o categorie, secondo la nota particolare che loro conviene nell'inno mistico che cantano a Dio. Diamo qui i vari titoli sotto cui il Torcoletti raggruppa rispettivamente le centinaia e centinaia di passi dei più diversi Autori nostrani e stranieri, poeti e prosatori, filosofi ed artisti, antichi e moderni, religiosi od empi, in cui riscontra qualche motivo apologetico; come la molteplicità dei testi raccolti ci mostra nel raccoglitore la pazienza sempre diligente per quanto diuturna; così l'ordine, in cui li presenta disposti, dimostra il saggio criterio e proporzionato e progressivo che ne guidava la scelta.

Ecco la serie dei trenta titoli: L'Ente Supremo. — Materia e Forza. — Miracoli del caso. — Buon senso del popolo. — Ordine cosmico. — Le prove dei numeri. — Armonie dei Cieli. — Economia tellurica. — Origine della vita. — Tra erbe e fiori. — Vita sensitiva. — L'istinto degli animali. — Homo sapiens. — L'angelica farfalla. — « Vox populi ». — Girando il mondo. — La valle delle lacrime. — Provvidenza divina. — Ateismo. — Morale senza Dio. — Scuola laica. — Libero pensiero. — Disillusioni degli increduli. — Scienza e fede. — Arte e fede. — In hora mortis. — Doveri verso Dio. — Verso la luce. — Lotte e trionfi. — Confessioni di convertiti. — Conclusione.

Seguono due indici utilissimi in pratica: l'indice delle materie trattate nei singoli passi citati; — l'indice degli Autori onde son tratte le citazioni.

Certamente non abbiamo qui un trattato apologetico *in modis et formis*; ma questo non era lo scopo dell'Autore. Egli non si propone che di coprire colle mille voci dell'intelligenza più qualificata, modulanti l'inno al Signore nei più diversi modi, l'urlo briaco dello stolto bestemmiatore che nega quel Dio di cui ha in orrore la vindice giustizia. Basta all'Autore risvegliare in chi legga l'idea di Dio in maniera riflessa ed efficace; si capisce che questo dovrà essere solo l'inizio a cui far seguire il compimento della conversione con altri più proporzionati mezzi; ma intanto si sara già incominciato, e da

molti che forse per altra via non si sarebbero mossi: — perchè rifiutare questo, sia pur piccolo, ma necessario guadagno?

E questo per gli increduli, per i dubbiosi, per gli indifferenti, ai quali direttamente si volge l'Autore; ma vedremmo ben volentieri questo libro in mano alla nostra gioventù che vi si divertirebbe assai, pur con immenso vantaggio della sua cultura estetico-scientifica, oltre al maturare in sè nel senso della profonda pietà cristiana la riflessione; com'anche oratori e pubblicisti avranno qui bell'e pronto un ottimo zibaldone per infiorarne od anche ispirarne saggiamente i propri lavori.

GIULIO MONETTI S. I.

ERNESTO VERCESI. — **Giuseppe Toniolo** *nella storia del movimento sociale cattolico*, da alcune sue lettere inedite. — Milano, S. Lega eucaristica, s. a., in-12°, XI-206 pag.

L'operetta, importantissima per notevole rassegna documentaria sul movimento democratico profilatosi in una parte dei cattolici italiani di azione negli ultimi trent'anni, può distribuirsi come in due Sezioni. Nella prima (dopo cinque pagine d'introduzione riassuntiva di Giuseppe Molteni, tutto calor democratico) si abbozza dal Vercesi in un centinaio di pagine quasi un quadro della sociale attività in cui si mosse il Toniolo, ricordando personaggi, rievocando aspirazioni, riesumando fasti e nefasti di un movimento storico d'idee e di affetti che, se condusse alle miserie dell'oggi, non fu davvero per manco di energie o per iscarsità di entusiasmi, ma per altre cause che qui non tocca a noi nè rintracciare nè discutere, tanto più che non sono gli animi ancor ben preparati a trarre profitto dalle severe lezioni della storia e dalle fatali esperienze della propria vita vissuta.

Diremo soltanto che fa pena il leggere tra le linee del Vercesi, o meglio attraverso i dati di fatto ed i documenti allegati, quanto ci sia stato di umano, di troppo umano, in quell'Azione Cattolica, che doveva essere tutto fervore di apostolato, tutto profumo di sacrificio... — Ma perchè allora immettersi nelle schiere di Dio, come per zelare la causa di Dio, se invece si è ancora pieni di sè stessi? Perchè ostentar carità sopraffina, qual'è l'Azione Sociale Cristiana, quando si trasuda egoismo da tutte le parti?

Più spirabil aere s'incontra invece nella seconda Sezione, che ci offre trentacinque lettere inedite di Giuseppe Toniolo; ivi aleggia perpetuo il soffio della fede e della carità cristiana, di quella sincera, solida, talora eroica *papalità*, senza reticenze e senza riserve, ch'è poi,

ai nostri giorni, e in Italia, il vero e sicuro segno del buono spirito degli uomini di azione.

Vi si vede altresì la versatilità del suo genio, e l'alacrità con cui dallo studio volgevasi all'azione, a qualunque azione alla quale fosse invitato a portare il suo contributo, solo che lo potesse; sempre colla rettitudine d'intenzione dell'Uomo che lavora sotto l'occhio di Dio e per l'eternità... Vorremmo che se ne pubblicassero molte di queste lettere, nè del Toniolo soltanto — se ancora altre se ne possano trovare, — ma degli altri nostri grandi condottieri eziandio; come sarebbero vera miniera di notizie storiche spesso interessantissime ed impossibili a rintracciare altrove, così ci servirebbero di eloquentissima scuola a divenire davvero ed a perseverare poi sempre *autentici campioni dell'Azione Cattolica*!

Ciò diciamo specialmente attendendo allo spirito che animava quei grandi, e sorvolando sulle particolarità discutibili di opinione o di atteggiamento che nei loro scritti si potrebbero incontrare: come s'incontra alcunchè di simile anche nelle presenti lettere del Toniolo, la cui critica minuziosa non è di questo luogo, anche perchè tal critica, più che lui personalmente, toccherebbe l'età in cui visse, e l'ambiente e gli uomini in mezzo ai quali egli ebbe a svolgere l'opera sua, opera che ciononostante riuscì tanto proficua. GIULIO MONETTI S. I.

DOTT. PROF. NATALE TURCO. — **La guerra mondiale e i problemi di dopo guerra.** — Milano, «Vita e Pensiero», 1923, in-12°, VII-641 pag. L. 20.

Alquanto in ritardo, ma sempre a tempo per gli studiosi, annunziamo quest'opera, in cui il triste avvenimento della guerra mondiale è ricollegato colle vere sue cause, e prospettato in quella vera luce nella quale lo dee considerare il filosofo della storia.

Precede, a modo di introduzione pregiudiziale, uno studio esauriente sopra il genuino concetto della storia, diviso in due parti. — La prima riafferma succintamente la teoria tradizionale in proposito, contro le negazioni moderne, e specialmente contro l'oggi prevalente scuola dei neo-hegeliani; la seconda mostra direttamente l'arbitrario e l'irragionevole della teoria neo-hegeliana, riconfermandone per conseguenza la teoria antica, ch'è poi quella del buon senso e della realtà.

Introduzione assai lunga, rispetto all'opera intera (147 pagine su 641); ma relativamente necessaria in tempi di tanta confusione di idee e in tanta capricciosità di sistemi; — nè gli studiosi, compe-

tenti a giudicarne, se ne lamenteranno: scuserà loro molti altri libri, e con vantaggio, per capirci qualche cosa nel groviglio idealistico contemporaneo.

Spianatasi nell'Introduzione la strada, l'Autore viene al massiccio del suo lavoro, distribuito in tre grandi parti o sezioni.

La prima di queste, in tre capitoli, studia le pretese cause oggettive della gigantesca conflagrazione, dimostrando com'esse, nè dal lato demografico, nè da quello economico, nè dal lato politico, nè dall'etico-religioso, nè dall'insieme di questi lati complessivamente presi, possano dirsi adeguate. Nè, secondo l'Autore, sarebbero mai da sè bastate a scatenar la procella, neanche aggiungendovi le presunte cause occasionali del gran conflitto.

Prevalsero invece le mille cause soggettive, venutesi maturando nella loro efficacia a poco a poco; cause che tutte, in fondo, rientrano nell'*egoismo*, grande movente alla concorrenza economica internazionale, all'imperialismo politico, al nazionalismo militarista... Da questo venne e la preparazione e la mossa al crollo immane, nonostante tutte le magnifiche teorie internazionalistiche, dalla socialistica alla giuridica, dall'economica all'umanitaria, messe da pezza in campo per assicurare la pace, *all'infuori della grande e sincera fratellanza cristiana*. Questa sola avrebbe scongiurato l'incendio o l'avrebbe ben presto isolato, soffocato e spento, se avesse avuto libero il campo, e avesse trovate le Nazioni docili all'infallibile suo Maestro, il Papa; non lo si volle ascoltare: — ed ecco per più di quattro anni infierire *l'inutile strage*!

La seconda parte dell'Opera studia le risultanze concrete della guerra, tanto dal lato demografico ed economico, quanto dal lato morale e politico; sono cifre e cifre, rilievi e rilievi desolanti, che bastano a mostrare l'accecamento e la rovina a cui da sè stessi sono capaci di giungere gli uomini, deviando da Dio. E accanto a queste prime rovine, l'Autore ci dimostra altresì la rovina (questa certo tutt'altro che deprecabile) di sistemi filosofici, crollati l'un dopo l'altro alla riprova dei fatti; sistemi che erano già in voga sotto il nome di *materialismo storico*, di *idealismo* crociano, di *teoria demografica*. Non resta in piedi che la *philosophia perennis*, a dimostrare una volta di più che *nisi Dominus aedificaverit domum in vanum laboraverunt qui aedificant eam: — nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilant qui custodiunt eam*! — Chè, se ciò dimostra la guerra, coll'orribile suo bilancio, non meno lo dimostra la laica pace di Versailles nelle sue lacune e nelle sue malversazioni, ben lumeggiate dall'Autore; com'è sanguinosamente vendicata dalla Divina Giustizia la me-

moria di Benedetto XV, la cui paterna parola, evangelicamente sapiente, non fu voluta udire!

Vista la sterilità della pace laica di Versailles a ridare al mondo la tranquillità e la prosperità dell'ordine, l'Autore tenta nella terza parte del suo lavoro il disegno di una ricostruzione mondiale, indicando i criteri onde risolvere gli assillanti problemi del dopoguerra; e, scartati come inetti i criteri positivistici ed idealistici, indica i convenienti criteri economici, i politici, ecc., sempre in base però al criterio morale, indispensabile e precipuo, vorremmo dirlo la spina dorsale d'ogni sociale organismo, la chiave di volta d'ogni ben armonizzato e stabile edificio politico-economico. — Detto ciò in un primo sostanzioso capitolo, passa a divisare in un secondo la restaurazione economica, in un terzo la restaurazione sociale e politica, in un quarto la restaurazione morale e spirituale, conchiudendo poi con un sintetico sguardo sul cammino percorso, sui frutti concreti da riportare dalle lunghe considerazioni fatte, sulla necessità di aderire e secondare in tutto al *gran superstite della guerra*, al Cristianesimo, concreto, sempre vivo e sempre benefico, nella Chiesa Cattolica.

Questo il bel quadro, pieno di luce chiarificatrice cui l'Autore presenta ai lettori; ma le linee schematiche del disegno, se possono farla intravedere a chi già conosca la vasta informazione del prof. Turco e la sua solida formazione filosofica, non mostrano però la ricchezza profusa dei materiali storici, statistici, ecc. qui adunati e utilizzati dalla sua mente sintetica. Di questa ricchezza si renderanno conto i lettori pure scorrendo le pagine del dotto libro; noi ci contenteremo di attirare qui l'attenzione dei lettori sopra alcuni punti più caratteristici; p. es., sulla guerra e l'orgoglio (pag. 233) e l'egoismo (pag. 239) — sull'equilibrio internazionale (pag. 179) — sulla teoria di Norman Angell circa la sterilità economica delle guerre (pag. 176) — sul bilancio materiale della guerra (elementi, pag. 311 — cifre pag. 321, 334, ecc.) — sulle idee del Keynes circa la cancellazione dei debiti interalleati (pag. 475) — sulle ingiustizie del Trattato di Versailles (pag. 401) — sugli errori del medesimo (pag. 367) — sul fascismo italiano (pag. 435, nota; pag. 525, nota) — sul problema greco (pag. 509, nota) — sull'emigrazione italiana (pag. 492) — sulla centralizzazione politico-amministrativa (pag. 527) — sulla questione del protezionismo (pag. 494) — sulle esigenze didattiche della storia (pag. 137) — sul valore concreto del neo-hegelianesimo (pag. 76) — sulla missione pacificatrice della Chiesa e del Papa (pag. 559) — sul posto da Gesù Cristo occupato nella storia (pag. 47).

Notevoli altresì le osservazioni sui grandi fallimenti dottrinari odierni (pag. 281) — sulle assurdità idealistiche circa la obbiettività storica (pag. 195) — sulla teoria del Croce circa la filosofia della storia (pag. 116) — sul positivismo giuridico del Rensi (pag. 589, nota) — sulla lotta darwinistica per l'esistenza nei risultati della guerra (pag. 345) — sull'imperialismo macchiavellico alla Treitscke (pag. 599, nota) — sulla teoria fatalistica del Mackenzie (pag. 351) — sull'amoralismo politico (pag. 184) — sull'ubbia internazionalistica (pag. 284) — sui compensi economici al vincitore (pag. 339) — sulle idee del Keynes (pag. 409) e del Nitti (pag. 411) circa i rimedi — sulla pretesa impotenza cristiana a scongiurare la guerra (pag. 301)...

Tutto ciò dimostra l'opera presente essere stata opera di gran lena, frutto di lungo e diligentissimo studio; mentre perciò ce ne rallegriamo sinceramente coll'Autore, vorremmo indicargli qualche punto in cui i suoi apprezzamenti ci riescono meno accettabili, affinchè ritornandovi sopra possa correggerli a norma della vera sociologia cristiana.

E in primo luogo, non possiamo assolutamente sottoscrivere a quella formola che sembra accettabile e cara all'Autore (pag. 529) che vorrebbe data la terra ai contadini; l'Autore sa meglio di noi distinguere tra aspirazione e diritto, tra utilità e diritto, tra semplice necessità non qualificata e diritto, tra diritto meramente negativo e diritto affermativo... mentre la detta formola fa un fascio solo di tutto questo, confondendo insieme elementi al tutto disparati. — Conseguentemente non possiamo seguirlo nella sua approvazione (pag. 507, nota) della legge agraria polacca, o di altra simile che non ci pare sufficientemente rispettosa del diritto di proprietà, cui lo stato non può infirmare, fatto com'è per difendere tutti i diritti dei cittadini, e non per contrastarli, armando per soprappiù le classi sociali l'una contro dell'altra, in seguito a odiose spogliazioni.

Non sappiamo poi come l'Autore possa riporre nelle democrazie politiche tutta quella fiducia di averne ordine e pace (pag. 547), che egli in loro dimostra; dopo lo scompiglio immane da esse cagionato dappertutto ove poterono stabilirsi, non crediamo davvero che i metodi democratici siano il toccasana delle piaghe sociali.

Certo non deve condannarsi una cosa od un'istituzione per il solo fatto che se ne possa abusare o se ne abusi realmente; d'accordo: — ma la democrazia ha, per così dire, insito il bacillo del disordine, facendo essa sua forza del numero, della mediocrità incompetente, della passionalità impulsiva, capovolgendo altresì i concetti d'autorità, che diventa delegazione dei sudditi; — di bene comune che diventa il

bene privato o partigiano, o, al più, la somma dei beni privati; — di diritto, che l'impulsività democratica scambierà continuamente coll'utile,... e simili deviazioni che non possono che sconvolgere l'ordine sociale.

Da ultimo non pensiamo affatto che il Romano Pontefice, neanche nelle sue rivendicazioni temporalistiche, sia da confondersi (come parrebbe pensare l'Autore, v. pag. 537) con un pretendente qualsiasi; egli non fa altro che rivendicare i diritti di Dio, ond'è, non arbitro assoluto, ma solo depositario; lasciando anche stare che quelli ch'egli rivendica sono diritti in sè di tutt'altro ordine che i semplici diritti materiali di ogni altro umano legittimismo, per essere quelli l'ordinario presidio di quella libertà e indipendenza che alla Chiesa Cattolica è indispensabile. GIULIO MONETTI S. I.

DR. JOHANNES NATTERMANN. — **Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart** (Forsch. zur Gesch. der Philos. u. der Pädagogik, I, 1). — Leipzig, Meiner, 1925, in-8°, VI-212 pag. Mk. 5.

Il benemerito Segretario Generale della Federazione delle Associazioni Cattoliche di Colonia ha reso un vero servizio alla causa cattolica pubblicando questo suo bel lavoro su quel grande uomo di azione che fu Adolfo Kolping. Egli lo prospetta nella sua insigne qualità di maestro dell'azione sociale, mostrando l'efficacia e l'attualità dei suoi insegnamenti e dei suoi esempi anche nel tempo presente.

Dopo breve introduzione nella quale dimostra l'importanza dell'educazione sociale — cosa su cui non s'insisterà mai abbastanza, per non prendere alla leggera e a modo di dilettanti, senza adeguata preparazione, quella che dovrebb'essere la cura radicale delle piaghe sociali — l'Autore assegna preliminarmente le fonti di quell'arte pedagogica nella quale il Kolping riuscì a segnalarsi cotanto.

Passa quindi a quello che forma propriamente il massiccio dell'opera, a parlarci cioè della teoria del Kolping circa l'educazione in generale; poi espone quale sia stata la pratica del grande organizzatore. Soggiunge in fine una bella dimostrazione dell'attualità di tale teoria e di tale pratica per i tempi presenti.

Quanto alle teorie, ossia i pensieri, del Kolping circa l'educazione, niente può immaginarsi di più solidamente cristiano. L'Autore ci fa passare sott'occhio le belle massime del Kolping sulla natura umana, sull'educazione e formazione delle menti e delle coscienze, prima in

generale, indi passando al particolare dell'educazione maschile e femminile, di quella individuale e di quella sociale, di quella classica e di quella professionale. — Notevoli per pratica perspicacia sono le idee del Kolping sulla professione e sulla vita professionale, che è poi la vita della grande maggioranza del genere umano: vi si vede l'uomo di fede e di cuore, l'uomo di dottrina e insieme di esperienza, animato da un'ammirabile carità verso i suoi fratelli, cui vorrebbe arrecare il maggior bene possibile. — Parlasi da ultimo dell'importanza che dava il Kolping all'educazione religiosa, specialmente del popolo, e quale egli l'intendeva; vi vedeva cioè la chiave di volta dell'edificio sociale, meritevole perciò di specialissime cure.

Vista così la natura dell'educazione, misurata dal suo proprio scopo, nella pedagogia del Kolping, passa il Nattermann a designarcene i fattori principali, sempre secondo il pensiero del maestro indimenticabile: — e ci viene dicendo ciò che il Kolping pensava dell'influenza della famiglia, della compagnia, del lavoro, dei viaggi, dei costumi popolari, della Chiesa, della scuola, sopra l'educazione: — e, presane l'occasione favorevole, parla altresì dell'azione dello Stato sull'educazione.

Infine l'Autore espone la pedagogia del Kolping per quanto si attiene ai metodi da seguire: — e qui si avvicendano le interessanti discussioni sull'autorità, sulla libertà, sull'istruzione o cultura intellettuale, sulla forza dell'esempio, sull'efficacia dell'esperienza, sull'uso della severità, sul cameratismo, sull'ilarità e serenità dell'animo,... tutti metodi da contemperarsi acconciamente insieme per riuscire ad un'educazione perfetta, avendo riguardo alle circostanze anche più lievi in apparenza, ma che viceversa possono esercitare un influsso profondo, e forse indelebile, sull'animo del giovane.

Dopo la teoria, la pratica: — a studiare il concreto svolgimento della pedagogia del Kolping è appunto dedicato il secondo trattatello del Nattermann. Vi studia — diciamo così — *dal vero* i principi e il primo nucleo basilare dell'Associazione dei giovani operai, che fu la grande opera sociale del Kolping. Ed anzitutto ci fa assistere agli effetti di buona educazione che l'Associazione stessa esercitò sopra i suoi giovani membri: — che l'Associazione (come sempre dovrebbe accadere, specialmente di Associazioni giovanili) si formò essa i suoi elementi, ispirandoli al suo spirito, iniziandoli alle sue opere, informandoli prossimamente ai suoi scopi. Indi vengono i primi tentativi di attività nel campo sociale; timide affermazioni in prima del nuovo organismo, ma che poi dovevano tanto prosperare e giganteggiare, pur sempre ordinatamente rimanendosi nei suoi propri confini, qui spe-

cificamente divisati. — Interessante è il punto, ove il Nattermann mette di fronte l'attività caratteristica rispettivamente dell'Organizzazione operaia da lui fondata e quella del tipo di Confraternita; ne risulta la somma opportunità, per non dir la necessità che l'una venga integrata coll'altra, affinchè nè l'attività professionale manchi di quella perfetta vitalità che non può derivarle se non dal genuino spirito cristiano; nè lo spirito cristiano che si attinge nella Confraternita manchi di quell'esterna espansione irradiatrice di bene che ne è lo spontaneo complemento, e lo porta al suo massimo rendimento.

Venendo in seguito a particolarità più intime circa l'Unione Operaia ideata dal Kolping, l'Autore rileva lo spirito di famiglia che tutta ne pervade la compagine, tanto per forza di statuti quanto per indole e consuetudine; illustra l'ordinamento proprio delle sedi dell'Opera, le varie fogge di attività a cui in quelle si attende, e l'impronta nettamente cattolica che si volle data e conservata alla società, contro ogni infiltrazione subdola di aconfessionalismo od interconfessionalismo, fosse pure soltanto per ragioni economiche.

Sopratutto istruttiva riesce la terza parte, dove trattasi dell'importanza, anche ai giorni nostri, del pensiero e dell'azione di Adolfo Kolping, come direttiva e come ispirazione, per quanti oggi lavorano nel campo cattolico al rinnovamento sociale. Detto dei motivi di quest'importanza in generale, si esaminano singolarmente l'odierna crisi degli spiriti, l'odierna politica centralizzatrice, l'odierna economia sociale, l'odierna tecnica e specializzazione del lavoro, la restaurazione corporativa professionale, le maestranze operaie, i problemi del salario, la carità e la cura del benessere, il moderno movimento giovanile.

È lavoro accuratissimo, come appare anche dal diligente indice delle fonti alle quali attinse l'Autore, aggiunto in fin di volume; come pure è lavoro utilissimo, sia a giovani, sia ad educatori, sia a quanti vogliano porre mano alla grand'opera della ristorazione sociale, dicendo col Divin Salvatore *misereor super turbam!* GIULIO MONETTI S. I.

MICHAEL GATTERER S. I. — **Katechetik.** — Innsbruck, Rauch, 1924, in-8°, VII-656 pag.

MICHAEL GATTERER S. I. — **Kinderseelsorge.** — Innsbruck, Rauch, 1924, in-8°, VIII-223 pag.

È la prima opera un trattato compiuto, veramente bello ed eminentemente pratico per la formazione dei Catechisti, dettato da persona che, come il Gatterer, vi si mostra davvero consumata.

Dopo breve introduzione, in cui l'eminente Professore dell'Università enipontana tratteggia da par suo l'idea e lo scopo tanto della Catechesi quanto della Catechetica, e mostra il dovere dell'insegnare il Catechismo, s'apre il trattato con un riassunto della storia della Catechesi nella Chiesa antica, nel Medioevo, nel secolo XVI, quando essa parve declinare al prevalere del Razionalismo, per poi risorgere nel secolo XIX, sempre progredendo, sino all'odierno consolante movimento catechistico internazionale. È questa come la prima parte dell'opera.

La seconda parte divisa la materia catechistica come in tre grandi schemi, corrispondenti alle tre grandi fonti onde derivasi: — ragiona quindi dell'elemento biblico, con appendice sulla Storia Ecclesiastica; dell'elemento catechetico, dommatico e morale, propriamente detto; dell'elemento liturgico, con appendice sul canto ecclesiastico. Segue l'interessante trattazione circa il criterio per un programma sistematico di insegnamento catechistico, a seconda delle varie scuole.

Nella terza parte il Gatterer espone minutamente il metodo da seguirsi nello spiegare le accennate diverse materie. Non permettendoci lo spazio di tutto rilevare il tesoro dottrinale e pratico qui adunato, accenneremo soltanto a quella vita di fede, di speranza, di amore, di abnegazione, di umiltà, di purità, che è poi lo scopo al quale mira il Catechismo; avvertendo che l'Autore addita al Catechista il modo pratico di iniziarvi il suo giovane alunno, ragionando minutamente e delle norme generiche di educazione e di istruzione, e dei sussidi d'insegnamento intuitivo appropriati per il Catechismo, e della lingua da usarsi, e del metodo socratico di domanda e di risposta, e dei lavori proprii delle scuole catechistiche, ecc. ecc. sino alle doti della viva scuola catechistica che deve legar l'attenzione degli alunni ed essere chiara, gradevole, sostenuta dalla disciplina e dalle doti di autorevolezza personale del Catechista.

La quarta parte (che, pubblicata separatamente per la sua speciale importanza, costituisce la seconda delle opere annunziate) potrebbe dirsi un trattatello di teologia pastorale per i Direttori di spirito della gioventù, giacchè porge le norme per questo santo magistero, in cui si vengono educando le anime alla vita spirituale nel senso sovrannaturale ed ascetico della parola. Il Gatterer vi parla prima in maniera generale dello zelo che si deve avere per la salute eterna dei fanciulli, e quindi per il loro buon avviamento alla virtù sodamente cristiana; indi ne traccia il quadro di azione per l'infanzia, per il periodo del primo uso di ragione, ovvero della fan-

ciullezza scolastica (periodo in cui cadono la prima Confessione, la prima Comunione, il Sacramento della Confermazione), determinando la propria indole dei singoli gradi successivi di istruzione catechistica, sino ai Catechismi di perseveranza ovvero delle scuole superiori. E l'interessantissimo studio si chiude con acconce osservazioni sull'educazione giovanile postscolastica, per mezzo della stampa periodica per giovani, degli Esercizi Spirituali, delle Associazioni ed Organizzazioni giovanili, senza mai dimenticare ciò che l'Autore vuole ricordare anche in sull'ultimo, come *ciò che è più importante*, vale a dire far Gesù Cristo centro di tutto il nostro vivere, del nostro sapere, del nostro volere, del nostro operare! GIULIO MONETTI S. I.

THIAGO SINIBALDI. — **Elementos de Philosophia.** — [Roma, Coll. Portoghese] 2 vol. 1916-1923, XVI-1062, 827 pag.

Presentiamo ai nostri lettori la quarta edizione di questa magnifica opera dovuta alla scienza e all'erudizione sicura, scelta ed esimia dell'Eccmo Vescovo Titolare di Tiberiade, Segretario della S. Congregazione dei Seminari e delle Università, emerito Professore di Filosofia nello studio di Coimbra in Portogallo.

Questo libro ha una storia, che, rivelandone le origini, ne accredita il vero e intrinseco valore a quanti amano le sane dottrine, e vorrebbero vederle rifiorir da per tutto, specialmente nel campo degli studi ecclesiastici. Ricostruiamola.

Nel 1886 il Vescovo di Coimbra, Mons. Manuel Correja de Bastos Pina, insisteva presso il S. P. Leone XIII per ottenere per gli studenti della Diocesi un Professore di Filosofia che li iniziasse convenevolmente ed efficacemente allo studio di S. Tommaso, secondo le pressanti raccomandazioni della S. Sede. E il S. Padre, benignamente annuendo, gli inviava il ch. Autore, dandogli così un prezioso attestato di stima e di fiducia, di cui il Sinibaldi si mostrò appieno meritevole per l'universale soddisfazione colla quale ritenne per un ventennio quella sua cattedra, finchè, per i suoi pregi di mente e di cuore rivelatosi all'altezza di cariche più importanti, venne ad esse richiamato nella città eterna.

Fu in occasione di detto insegnamento che fu composta quest'opera; il Sinibaldi la pubblicava nel 1893, frutto di ben sei anni di laboriosissimo studio, tutto impiegato nel ben trascegliere nell'immensa materia ciò ch'era sostanziale, e sceltolo coordinarlo opportunamente, ed illustrarlo, e completarlo coll'esposizione e confutazione dei sistemi

avversari, tanto da condensare in ispazio relativamente ristretto un corpo di dottrine veramente considerevole, sapientemente armonizzato, dove la dottrina antica dell'Angelico venisse rifusa negli schemi del pensiero moderno, senza nulla perdere di quella perspicua e serena evidenza che le è tutta sua propria. — E la fatica fu resa più grave dalla necessità di redigere l'opera nell'idioma portoghese, lingua straniera all'A., e, a quanto ne dicono, più adatta alle declamazioni rettoriche od ai voli della fantasia artistica che non all'austera precisione scientifica del linguaggio filosofico. Ciò infatti era reso necessario sia per la qualità degli Alunni dei Seminari, ancor giovani e non molto versati nell'uso della lingua latina, sia per la necessità anche per il Clero Anziano e il laicato colto e per i giovani delle scuole pubbliche di un libro sanamente volgarizzatore della sapienza dell'Aquinate, non avendo allora in Portogallo altro libro che svolgesse simile importantissima missione.

Pubblicato il libro, esso riscosse l'unanime plauso dei competenti per la copiosissima dottrina ivi concentrata, e la chiarezza cristallina dello stile, semplice e positivo, tutto intento a far capir bene anche ai più tardi le astrazioni metafisiche e a non lasciar proposizione alcuna non dimostrata, nè alcun punto nell'ombra, e l'accortezza perfettamente didascalica del metodo per cui l'una risoluzione prepara l'altra, e le seguenti integrano le precedenti con un crescendo di luce ognor più pieno, sempre vario e alle menti colte interessantissimo. Piacque singolarmente il parallelo svolgersi del testo (sviluppato, sì, sufficientemente, ma sobrio, e riserbato ai problemi filosofici più sostanziali) e delle copiosissime note, recanti in maniera snella, attraente e compiuta il confronto della sapienza antica colle aberrazioni anche recentissime, e le nuovissime applicazioni fattene alle più assillanti e discusse questioni moderne. — Così soddisfacevasi ad un tempo alle rigide esigenze della scuola che vuole ben determinata in chiari e moderati programmi le materie di studio universalmente prescritte, ed alle esigenze del pubblico erudito che presto s'infastidirebbe delle trattazioni troppo comuni ed elementari, mentre s'appassiona e s'occupa volentieri delle questioni vive, e sarebbe troppo esposto a scioglierle a capriccio, se non trovasse all'uopo guida sicura.

Nessuna meraviglia adunque che l'opera del Sinibaldi venisse universalmente encomiata, e divenisse il testo di filosofia dei Seminari del Portogallo, del Brasile, delle Colonie Portoghesi, com'anche entrasse nell'uso pubblico, sino ad essere scelta come testo d'istruzione filosofica per il Principe Reale, l'infelice Luigi Filippo di Braganza.

— Ed oggi ne è in corso di divulgazione la quarta copiosa edizione, cui con nuovo dodicenne lavoro dell'Autore vediamo completata in alcune parti e rifusa in altre, dopo sfruttate giudiziosamente le opere dei filosofi e degli scienziati pubblicate in questi ultimi trent'anni.

Non mancò all'Eccmo Autore, che per ordine della S. Sede s'era messo alla non facile opera della volgarizzazione della dottrina di S. Tomaso nei paesi di lingua lusitana, l'alta approvazione della stessa S. Sede Apostolica.

Con Breve del 29 aprile 1893, Papa Leone XIII incaricava Mons. Vescovo di Coimbra di significare al Sinibaldi come la Santità Sua molto si fosse dilettata nella lettura dell'opera sua, per la vastità di dottrina che vi aveva scorta e la facile penetrazione dell'ingegno, augurandogli che trovasse moltissimi lettori a cui fare del bene e presso a cui l'Autore ottenesse la meritata lode e considerazione. — E Papa Benedetto XV, al medesimo Autore già consacrato Vescovo Titolare di Tiberiade, in venerato suo Breve del 15 febbraio 1917, rinnovava la lode di fedelissimo, profondissimo, efficacissimo interprete della filosofia dell'Angelico, degno di proporsi a guida del Clero nei suoi studi di filosofia.

Oltre a questi pregi, diremo così, dottrinali e pedagogici, comuni ai volumi del Sinibaldi coi Trattati di altri Autori, non vogliamo tacerne un altro tutto singolare, col quale il Signore ha voluto coronarne le lunghe fatiche. Ed è, oltre il copioso frutto scientifico, il frutto anche apostolico di rinnovato fervore cristiano ed ardente amore a Gesù Cristo che più d'un lettore confessò di averne ritratto, per una certa unzione candida e uno schietto quanto semplice entusiasmo che traluce là dove la filosofia viene a contatto colla Rivelazione. Un Sacerdote della Missione, Professore in uno dei più accreditati istituti del Brasile, scriveva, tempo fa, all'Eccmo Autore: — « Gusto assai la lettura del libro di V. E., com'anco ne gustano i miei alunni; e questi, oltre ad attingerne la più pura dottrina di S. Tommaso, ne apprendono altresì l'amore a N. S. G. C., di cui V. E. parla con sì profonda riverenza ». — E nell'estate del 1900, trovandosi il Sinibaldi a Paray-le-Monial con un pellegrinaggio brasiliano, ravvisato da un buon laico membro di quel pellegrinaggio, ebbe il conforto di sentirsi dire da quello: — « Signor Professore, Lei non s'immagina mai più quanto bene abbia fatto alle anime il suo libro nello Stato di S. Paolo! ».

E quando di un libro si possono fare simili elogi sia quanto alla scienza, sia quanto all'efficacia rinnovatrice del cuore, che si può mai desiderare di più? Giulio Monetti S. I.

A. GRATRY. — **Die Quellen.** I. Teil. *Ratschläge für die Ausbildung des Geistes.* Neue Uebersetzung mit Vorrede, Anmerkungen, Verzeichnissen, hrg. von EMIL SCHELLER. — Köln, Oratoriums-Verlag, 1925, in-12°, 256 pag. Geb. Mk. 5,50.

Au public allemand, M. E. Scheller présente, sous le format élégant de la collection « Der katholische Gedanke », les pages si originales et si bienfaisantes du P. Gratry, qui s'appellent les Sources. Elles contiennent le programme tracé par le brillant oratorien à son disciple, au jeune homme de bonne volonté, qui cherche, à la fin de ses études, l'achèvement de sa formation. Pendant six années encore, ce disciple courageux doit se retirer dans le silence, la méditation, l'étude, cherchant loin des hommes la meilleure manière de servir les hommes. On rapporte que Ollé-Laprune se soumit à ce programme. Peu nombreux sans doute sont ceux qui voudraient ou qui pourraient passer six ans de leur vie comme le conseillent les Sources. Mais beaucoup trouveraient de précieuses lumières dans ces conseils élevés, qui vont si aisément ébranler les âmes dans la meilleure partie d'elles-mêmes. L'éditeur a joint en appendice le « *Compendium fidei catholicae* » extrait du tome 2 *De la connaissance de Dieu.* C. BOYER S. I.

R. P. GUIDO MATTIUSSI S. I. — **Les points fondamentaux de la philosophie thomiste.** *Commentaire des vingt-quatre thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes* (décret du 27 Juillet 1914). Traduit et adapté de l'italien avec l'autorisation de l'auteur, par l'abbé JEAN LEVILLAIN. — Turin-Rome, Marietti, 1926, in-8°, XII-394 pag.

Si je ne me trompe, le livre que vient de traduire M. l'abbé Levillain, compte parmi les plus importantes manifestations du mouvement thomiste contemporain. Le P. Mattiussi, pieusement décédé il y a deux ans, avait la tête métaphysique. Il aimait à fixer longuement les principes les plus généraux et à voir la suite de leurs conséquences se dérouler lumineusement jusqu'aux plus concrètes applications. Disciple enthousiaste de saint Thomas, on rapporte, et M. Levillain le dit dans son avant-propos, qu'il travailla à la rédaction des vingt-quatre thèses que la S. Congrégation des Etudes a proposées comme les normes sûres d'un enseignement thomiste. En tous cas, il les commenta avec joie dans la « Civiltà Cattolica », et il publia son commentaire sous ce titre : *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi* (Rome, 1917).

L'Université Grégorienne en a récemment fait paraître une réimpression. C'est l'ouvrage qui est maintenant présenté, sous un titre un peu différent, au public de langue française. Le traducteur l'a enrichi d'un avant-propos, de notes explicatives, et surtout de divisions et de sous-titres, qui facilitent la lecture et l'éclairent. Le P. Mattiussi écrivait un italien distingué, mais un peu difficile, un peu tendu. Je crois que la présente traduction est plus claire et plus ailée, en bien des endroits. Elle est d'ailleurs exacte et judicieuse.

Le P. Mattiussi expose la synthèse thomiste avec une logique nerveuse et puissante, à la manière d'un homme qui en voit de l'intérieur l'admirable cohérence. Qu'on ne s'attende pas à trouver dans son livre des arguments nouveaux ou des théories inédites, mais bien plutôt qu'on y cherche une présentation lumineuse, à force de persuasion et d'intime connaissance, des preuves et des principes classiques. Plus d'une page s'impose d'elle-même à la méditation et découvre les plus précieuses perspectives. Du reste, la polémique est au second plan, et le ton en est modéré et serein. Dans la préface seule, me semble-t-il, se rencontrent quelques phrases qui paraîtront à plusieurs un peu tranchantes.

Cette traduction est digne du plus large succès. C. Boyer S. I.

S. THOMAS AQUINAS O. P. — **Summa theologica,** de novo edita, cura et studio collegii Provinciae tolosanae eiusdem ordinis apud S. Maximum. Ia pars. — Parisiis, Blot, 1926, in-16°, xxx-1408 pag.

On ne peut que louer l'entreprise de mettre entre les mains des étudiants une édition très portative et très maniable de la Somme de S. Thomas. Avoir fait tenir la première partie de la Somme dans le format d'un bréviaire, avec des caractères parfaitement lisibles et distincts, c'est une heureuse réussite. Je me contente de formuler quelques souhaits, afin que le travail matériel et les frais de cette nouvelle édition donnent tout le rendement possible.

Je voudrais pour ma part qu'on ne modifiât jamais le texte reçu, surtout celui de l'édition léonine, sans en avertir dans la page même. Ainsi, quand le R. P. Pègues veut que S. Thomas ait pensé (q. 5, a 4 ad 1um): « sensus proportio quaedam est », et non pas « sensus ratio quaedam est », comme portent les éditions, peut-être se trompe-t-il. Le sens se plaît aux proportions, parce qu'il est une sorte de raison : il me semble que j'entends cela très bien. — Rien n'est agréable comme des références bien indiquées. Ce serait un progrès désirable que de renvoyer, quand il s'agit d'Aristote, au chapitre même du Sta-

gyrite, et non pas seulement à la leçon du commentaire de S. Thomas. Pour S. Augustin, il serait meilleur d'indiquer les numéros, en plus des chapitres, ou, au besoin, à la place des chapitres. — Enfin, le présent volume ne s'ouvre pas d'une manière parfaite; on a quelque peine à lire les lettres engagées dans le pli de la reliure.

Ces remarques me sont inspirées par l'intérêt que je prends à une édition si opportune. Puisse-t-elle au plus tôt arriver à bonne fin.

C. Boyer S. I.

Kaplan FAHSEL. — **Meine Vorträge.** — Freiburg, Herder, 1925.

Nur ein ganz kleines Heft, das aber verdient mit Freude im Gregorianum genannt zu werden. Kaplan Fahsel referiert in gedrängter Kürze über Gedankenrichtung und Gedankenfolge seiner in Berlin vor vielen Hunderten gehaltenen Vorträge über scholastische Philosophie. Die Vorträge und der Anklang, den sie fanden, sind ein beredes Zeugnis dafür, wie das Verlangen nach gesunder Metaphysik immer weitere akademische Kreise erfasst und wie die Neuscholastik mit Erfolg bemüht ist, diesen Verlangen die rechten Wege zur Erfüllung in der philosophia perennis zu weisen. Alexander Willwoll S. I.

Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Tom. XXVII *Gub-Hn.* XXVIII, i. *Ho-Insus*; ii. *Int-Kz.* — Barcelona, Espasa, 1925-1926. — 3 vol. in-8°, 1800 et [1752; 1808] 3560 pag.

Quae promiserant cl. editores huius Encyclopaediae, revera executi sunt: brevi enim tempore typis vulgaverunt tomos XXI-XXVIII quos propter bellum atque ex eo subsecutas multarum regionum inter diversas gentes et respublicas partitiones omittere coacti erant [1]; tomus ultimus ob rerum copiam in 2 partes est divisum, numeratis tamen paginis ac si revera unum esset volumen.

Praeter ea quae ad geographiam spectant (de Anglia et India, de Hibernia, Hungaria, Italia, Iaponia, Neerlandia atque de Hierosolymis), in his tomis articuli habentur de Hebraismo et Islamismo; de Ecclesia, de D. N. Iesu Christo, de Iansenismo, de indice, de inferno, de SS. Patribus Hieronymo et Irenaeo; de Hegel et Kant, de idea et de idealismo.

Speramus fore ut brevi quoque tempore edantur quae a littera R (volumen 50um *Ref-Reuz* continet ad Z usque desunt. Ita completum opus cl. editoribus laudem non minimam sane comparaverit. J. R.

[1] Vide « Gregorianum » V (1924), pag. 322.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — **Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.**

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Hervé J. M., Manuale theologiae dogmaticae: t. I. De vera Religione, de Ecclesia Christi, de Fontibus revelationis; t. II. De Deo uno et trino, de Deo creante et elevante, de Verbo incarnato, de Beata Virgine, de Sanctis; t. III. De Gratia, de Virtutibus theologicis, de Sacramentis. Paris, Baston. — Cf. M. B. L.: Rev. Thom. Nouv. sér. 9 (1926) 277-278; J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 161-163.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum. Theologia in Genere.

a. Tractatus integri.

Ritschl O., Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 3. Orthodoxie u. Synkretismus in der altprotest. Theologie. Hälfte 2. Göttingen 1926, Vandenhoeck u. Ruprecht. VII, 458 p.

b. Quaestiones particulares.

Alès A. d', **Apollinaire. — Les origines du monophysisme: Rev. Apol. 42 (1926) 131-149.**

Alexander de Hales, Summa Theologica: tom. I. Quaracchi, Coll. S. Bon. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 252-254.

Bardy G., L'Homélie de Saint Basile « **Adversus eos, qui calumniantur nos** »: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 21-28.

Brinktrine J., Anselm Proslogion. Paderborn., Schöningh. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 241.

Cerfaux L., La Gnose Simonienne. Nos principales sources: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 5-20.

Gazier A., Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours. Paris, Champion. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 81-82.

Hocedez E., Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Louvain, Spic. S. Lov. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 256-258.

Hüntemann U., Tertulliani de praescriptione haereticorum libri analysis. Ad Claras Aquas, Typ. Coll. S. Bon. — Cf. A. Feder: Theol. Rev. 25 (1926) 134-135.

Jansen B., Fr. P. I. Olivi O. F. M. Quaestiones in sec. librum Sent. Vol. II. Quaestiones 49-71. Quaracchi, Coll. S. Bon. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 256.

Labriolle P. de, Saint Augustin Confessions. l. I-VIII, texte établi et traduit. Paris, Soc. d'édit. « Les Belles Lettres ». — Cf. E. Amann: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 269-270.

Lagrange J. M., Platon théologien: Rev. Thom. Nouv. sér. 9 (1926) 189-218.

Laporte J., La doctrine de Port-Royal. Paris, Presses Univ. de France. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 81-82; A. Gaudel: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 297-299.

Lechner J., Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. München, Kösel. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 259-260; Rev. Thom. Nouv. sér. 9 (1926) 279-281.

Minges P., UeberVäterzitate bei den Scholastikern. München, Kösel-Pustet. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 67.

Pinault H., Le Platonisme de Saint Grégoire de Nazianze. Essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son œuvre théologique. Paris 1926, Beauchesne. XII, 244 p.

Rougier L., La Scholastique et le Thomisme. Paris, Gauthier-Villars. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 76-80.

Schwartz E., Acta Conciliorum iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis ed. T. I. Conc. Ephesinum. Vol. V, pars prior: Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator. Fasc. 1-4. Berolini, de Gruyter. — Cf. F. Pangerl: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 130-134.

Van den Borne C., Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia S. Scripturae: Antonianum 1 (1926) 309-326.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Brunsmann J., Lehrbuch der Apologetik. I. Bd. Religion und Offenbarung. S. Gabriel (Wien), Verl. der Missionsdruckerei. — Cf. G. Reinhold: Theol. pr. Quart. 79 (1926) 208.

Dieckmann H., De Ecclesia. Tractatus Historico-Dogmatici. Friburgi, Herder. — Cf. F. L. Bauer: Theol. Rev. 25 (1926) 139-144; Lemme: Theol. Literaturbl. 47 (1926) 154-158; Month 147 (1926) 474-475; J. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 118-122.

b. Quaestiones particulares.

Batiffol P., Catholicism and Papacy. Some Anglican and Russian difficulties. Auth. transl. by O. R. Vassall-Phillips. London 1926, Sands. 128 p.

Buysse P., Vers la foi catholique. Vol. II. Jésus devant la critique, son existence, sa mission, sa personnalité. Bruges, Beyaert. — Cf. K. D. Mackenzie: Theology 13 (1926) 55-56.

Coan A. J., The rule of faith in the ecclesiastical writings of the first two centuries, Washington, Catholic Univ. of America. — Cf. Straubinger: Theol. pr. Quart. 79 (1926) 429.

Donovan J., The Logia in ancient and recent literature. Cambridge, Heffer. — Cf. M. Meinertz: Theol. pr. Quart. 79 (1926) 205-206.

Haigh E., Religion and Natural Science. London, Stud. Christ. Mov. — Cf. H. W. Fulford: Theology 12 (1926) 57-58.

Hunkin J. W., The prohibitions of the Council at Jerusalem (Acts XV, 28, 29): Journ. Theol. Stud. 27 (1926) 272-283.

Meinertz M., Jesus und die Heidenmission. Münster, Aschendorff. — Cf. C. A. Kneller: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 140-141.

Mozley J. K., Miracles and Comparative Religion: Theology 12 (1926) 252-258.

Ribaud M., Le Bouddhisme et l'Evangile: Rev. Apol. 42 (1926) 67-87. 150-157.

Selwyn E. G., Belief in miracles: Theology 12 (1926) 266-274.

Straubinger H., Apologetische Zeitfragen. Kritische Untersuchungen zu den religionsphilosophischen und apologetischen Bestrebungen der Gegenwart. Paderborn, Schöningh. — Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 25 (1926) 138-139.

Sullivan J. F., The fundamentals of catholic belief. London, Harding and More. — Cf. P. J. Gannon: Studies 15 (1926) 317-318.

Taylor A. E., The Miraculous and the Supernatural: Theology 12 (1926) 245-252.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Mulders A., Van den eenen God. Bovennatuurlijke Godsleer. Brussel, Standaard-Boekhandel. — Cf. C. v. C.: Coll. Gand. 13 (1926) 102-103.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Franzelin B., Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 151-173.

Fröhlich K., Studien zur Frage über die Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. Würzburg, Becker. — Cf. L. Fuetscher: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 113-114.

Rosenmöller B., Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster, Aschendorff. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 255-256.

Stockums W., Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Freiburg, Herder. — Cf. A. d'Alès: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 88-90.

Stufler J., P. R. Martin O. P. M. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 253-272.

2. *De Deo Trino.*

Stohr A., Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Münster, Aschendorff. — Cf. G. Théry: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 254-255.

id., Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 177-195.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

1. *Creatio.*

Macaigne R., La création. Paris, Beauchesne. — Cf. M. Sales: Scuola Catt., a. 54, ser. VI, 7 (1926) 370-371.

2. *Homo.*

Drexel A., Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung. Innsbruck, Rauch. — Cf. E. Dorsch: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 290-292.

Mainage Th., Immortalité. Paris 1926, Téqui. 251 p.

3. *Elevatio.*

Gspann J., Natur und Uebernatur im Grundriss dargestellt. Habelschwerdt, Franke. — Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 25 (1926) 183-184.

Rademacher A., Gnade und Natur [3]. M. Gladbach, Volksverein. — Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 25 (1926) 184.

4. *Peccatum originale.*

Blic J. de, Le péché originel selon saint Augustin: Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 97-119.

Van Crombrugghe C., De peccato originante deque eius sequelis: Coll. Gand. 13 (1926) 78-82.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus integri.

Van Noort G., Tractatus de Deo Redemptore. Ed. quartam curavit J. P. Verhaar. Hilversum (Hollandiae), Brand. — Cf. E. H. Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 547-548.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Allo E. B., Les Dieux Sauveurs du paganisme Gréco-Romain: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 5-34.

Hocedez E., Le mystère de l'incarnation est-il spécifiquement chrétien? Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 481-499.

id., L'idée d'incarnation et les religions non-chrétiennes: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 401-408.

Weigl E., Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429). München, Kösel-Pustet. — Cf. J. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 288-290.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Alonso Bárcena F., El estado de Cristo glorioso según los escritos de S. Pablo: Est. Ecl. 5 (1926) 138-149.

Bergner G., Some aspects of the life of Jesus from the psychological and psychoanalytic point of view. English transl. by Brooks. London, Longmans. — Cf. R. H. Thonless: Theology 12 (1926) 291.

3. *De opere Christi.*

Rivière J., Tertullien et les droits du démon: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 199-216.

Selwyn E. G., Our Lord's Ascension: Theology 12 (1926) 241-244.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Cavallera F., A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption: Bull. Litt. Eccl. (1926) 97-116.

Ernst J., Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet. Regensburg, Pustet. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 144-145.

Garriguet L., La Vierge Marie. Paris, Téqui. — Cf. Res. Ecl. 18 (1926) 306-307.

Godts F. X., Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la Très Sainte Vierge. Esschen (Belgique), libr. S. Alphonse. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 145-147.

Jugie M., La mort et l'Assomption de la sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles: Ech. d'Or. 29 (1926) 5-11. 129-143.

Storff H., The Immaculate Conception. The teaching of St. Thomas, St. Bonaventure and Bl. I. Duns Scotus on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. San Francisco (California) 1926, St. Francis Pr. 272 p.

IX. De Gratia.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Van der Meersch J., Tractatus de divina gratia. Brugis, Beyaert. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. a. 54, ser. VI. 7 (1926) 371-375.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De gratia sanctificante.*

Mueller E. F. K., Rechtfertigung und Heiligung. Neukirchen (Mörs) 1926, Buchh. d. Erziehungsvereins. 50 p.

2. *De gratia actuali.*

Hünermann F., Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient. Paderborn, Schöningh. — Cf. M. Premm: Theol. Rev. 25 (1926) 136-138.

Mitzka F., Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 27-72. 220-252.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Brabant F. H. and P. Hartill. Faith and truth. London, Soc. Prom. Christ. Knowl. — Cf. J. A. Lichtfield: Theology 12 (1926) 357-358.

Elorriaga A. M., Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibiles?: Est. Ecl. 5 (1926) 113-137.

Krebs E., Wesen und Werden des Glaubens nach kath. Verständnis. Karlsruhe 1926, Braun. 33 p.

Lejour O., De munere motivorum credibilitatis: Coll. Gand. 13 (1926) 83-84.

Rabeau G., Les matériaux du raisonnement théologique: Les propositions: Rev. Thom. Nouv. sér. 9 (1926) 219-244.

Straub A., De analysi fidei. Innsbruck, Rauch. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 159-161.

2. *De actibus humanis.*

Schmid K., Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Engelberg 1925, Verlag der Stiftsschule.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

De Smet A., Tractatus dogmatico-moralis. Brugis, Beyaert. — Cf. J. B. Umberg: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 122-126.

La Taille M. de, Mysterium fidei [2]. Paris, Beauchesne. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. a. 54, ser. VI. 7 (1926) 375-378.

Van Noort G., De Sacramentis, t. II. Hilversum (Holland) 1926, Brand. 175 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Bail P., Die Haupttypen der neueren Sacramentenlehre. Leipzig 1926, Klein VII, 121 p.

Durst B., De characteribus sacramentalibus expositio methodologico-speculativa. Roma, Pustet. — Cf. G. Reinhold: Theol. pr. Quart. 79 (1926) 434-435.

Truc G., Les Sacrements. Nouvel essai de psychologie religieuse. Paris, Alcan. — Cf. J. Rivière: Rev. Sc. Rel. 6 (1926) 165-166.
Webb C., Miracles and Sacraments: Theology 12 (1926) 258-266.

2. *Eucharistia.*

Buchanan G., Sacrifice in the Old Testament: Its theory and practice. Oxford, Univ. Pr. — Cf. S. C. Gayford: Theology: 12 (1926) 49-52.
Eberharter A., Das Weihrauchopfer im Alten Testament: Zts. f. kath. Theologie: 50 (1926) 89-105.
Gasque G., L'Eucharistie et le corps mystique. Paris 1925, Spes. 248 p.
Geiselmann J., Die Eucharistielehre der Vorscholastik. (Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV, 1-3). Paderborn, Schöningh. — Cf. M. Jacquin: Rev. Sc. Phil. et Théol. 15 (1926) 236-239.
Puig de la Bellacasa, De transsubstantiatione secundum S. Thomam oratio. Barcinonae 1926, Casals. 31 p.
Swaby A., The Last Supper and Calvary. London. Burns, Pates a. W. — Cf. Month 147 (1926) 372-373; E. H. Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 545-547.
Umberg J. B., Die wesentlichen Messopferworte: Zts. f. kath. Theol. 50 (1926) 73-88.

3. *Paenitentia.*

Alès A. d', Prima lineamenta tractatus dogmatici de Sacramento Paenitentiae. Paris 1926, Beauchesne XI, 176 p.
Périnelle J., L'attrition au Concile de Trente: Rev. Sc. Phil. et Théol. 14 (1925) 453-483. 15 (1926) 35-53. 161-184.

4. *Ordo.*

Hugon E., Autour du sacrement de l'ordre: Rev. Thom. Nouv. sér. 9 (1926) 263-266.
Tixeront J., L'ordre et les ordinations. Paris, Gabalda. — Cf. M. Sales: Scuola Catt. a. 54, ser. VI. 7 (1926) 378-380.

XII. De Novissimis.

Lamiroy H., De existentia purgatorii: Coll. Brug. 26 (1926) 220-226.
id., De poenis purgatorii: ibid. 26 (1926) 247-252.
Micklem N., Prophecy and Eschatology. London, Allen and Unwin. — Cf. T. H. Robinson: Theology 12 (1926) 57.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

In memoriam.

Œniponte 23 iunii 1926 in pace Domini defunctus est *R. P. Andreas Inauen S. I.* annos natus 46. In « Instituto Philosophiae Scholasticae » primum Cosmologiam docuit, postea (1920-1924) studiorum Praefectus fuit et Professor historiae philosophiae. Magister optimus in lectionibus nitida expositione excellebat; iuvenes non tantum docere sed etiam formare et instituere cupiens, ut ipsi per se cogitarent, neve in verba magistri iurare contenti essent, quantum poterat, dabat operam. Scriptorum series « Philosophie und Grenzwissenschaften » eo impellente incepta est; in ea ipse laudatam a multis dissertationem scripsit: *Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis.* In nostro commentario [1] aliisque plura quoque scripsit atque scribere paratus erat nisi Deo placuisset ut, anno 1924 morbo victus et a cathedra discedere coactus, iam nunc ad coronam servus fidelis vocaretur.

Conimbricense " Centrum Academicum ,,.

Conimbricae in Lusitania ante hos 25 annos, cum leges ferrentur religiosis Congregationibus adversantes, in unum convenerunt, duce D[re] Antonio Francisco de Menezes Cordeiro, Auditores nonnulli Universitatis. Animadverterant enim studiorum socios permultos sectae Francomurariorum seductos nomen dare atque ita periculum maius in dies fieri ne brevi iuventus catholica a religione alienaretur. Ut periclitantibus opem ferrent, coetum constituere decreverunt ad quem iuvenes confluere possent et in quo tum ad fidem tum ad scientiam, tum ad « actionem » quam dicunt, instituerentur. Benedicente Domino, ex semine parvo nata est arbor bona quae fructus bonos multos fecit atque ita crevit ut nunc ramis suis pluribus 400 circiter iuvenes tueatur. Pietati enim consulitur Congregatione Academica Mariae Immaculatae et Foedere Eucharistico; scientiae autem providetur in conventibus hebdomadariis in quibus de religiosis et socialibus quaestionibus disseritur; ad socialem quoque actionem iuvenes exercentur in societatibus

[1] Vide « Gregorianum » III (1922) pag. 572 sqq. *Bergsons Ich-Intuition.*

S. Vincentii a Paulo quae pro diversis facultatibus quatuor institutae sunt. Ante 4 annos commentarius quoque « Estudos » edi coepit; eius fasciculus duplex (XI-XII, Março e Abril 1926), post litteras gratulatorias SS. Pontificis et episcoporum Lusitaniae, dissertationes plures continet de praecursoribus, fundatoribus et protectoribus « Centri Academici » et de eius sociis antiquis et hodiernis; 360 paginis quibus constat hic fasciculus, describuntur cum vita sociorum vita ipsius « Centri » atque vis eius ad iuvenum academicorum animos confirmandos. Gratulationibus vota adiungimus ut magis in dies, favente Deo, Conimbricense « Centrum Academicum » prospere agat et fructus faciat usque laetiores.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Nisi sequatur brevis commendatio, librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectorum interesse existimabimus, opportunae recensioni subiiciemus.*

DR. P. EXPEDITUS SCHMIDT O. F. M. — **Magnalia Dei.** *Ein Aufriss der christlichen Gedankenwelt.* Für Katholiken und Nichtkatholiken. — München, Kösel u. Pustet, 1925, in-8°, 170 S.

Paucis paginis exponere quaenam sit indoles Ecclesiae, « quidnam sit et velit », hic est finis quem intendit R. P. Expeditus Schmidt. Revera tractatus theologici etiam optimi, etiam qui apologetica ratione de Ecclesia disserunt, saepe, ut ait cl. auctor, verbis usurpatis et modis dicendi minus apti sunt ad animos eorum persuadendos qui nondum catholice sentire assueti sunt. Quapropter utile est ut vir religiosus qui theologiam callet, qui tamen ab erroris semita ad veritatis viam prius ipse transierit, aliis qui similia itinera peragere tentant, amicam manum porrigat, lucem gradatim eorum mentibus infundat, praeiudicatis opinionibus caute fundamenta tollat atque dum ostendit « magnalia Dei », i. e. opera mirabilia quae fecit Deus ut lapsos homines per Ecclesiam iterum divinae faceret consortes naturae et heredes regni caelorum, mente et corde hucusque nonnihil alienos comiter et benigne ad Ecclesiam attrahat.

SAC. CAN. PIETRO DELL'OSTE. — **Una Gloria Friulana.** — Udine, 1926, in-8°, 41 pag.

Mons. Pietro dell'Oste ha voluto nel 1° anniversario della morte del compianto P. Mattiussi commemorare le ricche doti dell'ingegno e le grandi virtù dell'anima, di cui il Signore gli era stato tanto liberale. Per mancanza di spazio ci è stato impossibile di presentare ai nostri lettori nel precedente fascicolo questo testimonio d'un amico devotissimo allo scienziato, al filosofo, al teologo, al religioso pieno di zelo e fervente che fu il R. P. Mattiussi.

PIUS XI. — **Rundschreiben über den hl. Franziskus von Assisi zu seinem 700. Todestage.** — Freiburg i. Br., Herder, 1926, in-8°, 59 S.

In laudem Seraphici S. Francisci quem sanctitas et zelus summa cum simplicitate coniuncta inter omnes mirabilem effecerunt, scripsit nuper Pius XI encyclicam; hanc adiecta germanica versione nitide eleganterque, ut solet, typographia Herder edidit.

MONS. FRANC. OLGIATI. — **The Key to the Study of St. Thomas** transl. by JOHN S. ZYBURA. — St. Louis (Mo), Herder, 1925, in-12°, VIII-176 pag. Doll. 1,25.

G. THÉRY O. P. — **Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise.** *Aperçu sur l'influence de sa noétique.* (Bibl. Thom. VII). — Le Saulchoir, Kain (Belgique), « Rev. sc. phil. et théol. », 1926, in-8°, 120 pag.

VICTOR COUTY S. I. — **Vie et lettres de Sœur Emilie des Filles de la Croix** d'après le P. CHARLES RICHSTAETTER S. I.: I. *Vie.* — Louvain, Museum Lessianum, 1926, in-12°, x-219 pag. Fr. 6.

DR. P. ERHARD SCHLUND O. F. M. u. DR. P. POLYKARP SCHMOLL O. F. M. — **Erlösung.** — München, Kösel u. Pustet, 1925, in-12°, 63 pag. M. 1.

KAPLAN HELMUT FAHSEL. — **Die Ueberwindung des Pessimismus.** *Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer.* — Freiburg i. Br., Herder, 1925, in-8°, VII-86 pag. M. 2.

AUGUST REATZ. — **Jesus Christus.** *Sein Leben, seine Lehre und sein Werk.* 2e u. 3e verb. Aufl. — Freiburg i. B., Herder, 1925, in-8°, XIII-395 pag. Geb. Mk. 10,50.

DR. JOHANN UDE. — **Kann der Mensch vom Tiere abstammen?** 2e verb. Aufl. — Graz, « Styria », 1926, in-16°, 164 pag.

P. RAYMOND-M. MARTIN O. P. — **Pour S. Thomas et les Thomistes dans le débat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes.** — St. Maximin (Var). Ecole de Théologie, 1926, in-8°, 61 pag.

DR. BERNHARD POSCHMANN. — **Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit** (Der kathol. Gedanke, XV). — München, Oratoriumsverlag, 1925, in-12°, 150 pag. Geb. Mk. 3,50.

EDGAR HOCEDEZ S. I. — **Richard de Middleton.** *Sa vie, ses œuvres, sa doctrine.* — Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1925, in-8°, XVI-553 pag.

HANS EIBL. — **Augustin und die Patristik** (Gesch. der Philos. in Einzeldarstellungen, 10-11). — München, Reinhardt, 1923, in-12°, 462 pag. M. 5,50.

CAN. PIO PASCHINI. — **Pier Paolo Vergerio il giovane e la sua apostasia.** *Un episodio delle lotte religiose nel cinquecento.* — Roma, Lateranum, 1925, in-8°, 163 pag. L. 9,50.

AUGUSTIN FLICHE. — **La Réforme Grégorienne.** II. *Grégoire VII.* — Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1925, in-8°, VIII-466 pag.

PIERRE COTEL S. I. — **Catéchisme des Vœux.** 29e édit. revue et mise en harmonie avec le Code de Droit canon par le P. EMILE JOMBART S. I — Louvain, Museum Lessianum, 1926, in-12°, 96 pag. Fr. 2,50.

ANGELO ZACCHI, O. P. — **Dio.** 2ª ed. — Roma, Ferrari, 1925, 2 vol. in-8°, XIII-622 e VIII-401 pag. L. 33.

JOHANNES NATTERMANN. — **Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart** (Forsch. zur Gesch. der Philos. u. der Pädag., I, 1). — Leipzig, Meiner, 1925, in-8°, VI-212 pag. Mk. 5.

PEDRO DESCOQS S. I. — **Institutiones Metaphysicae Generalis.** T. I. *Introductio et Metaphysica de Ente in communi.* — Paris, Beauchesne, 1925, in-8°, 638 pag.

ALPHONS GRATRY. — **Die Quellen.** I. Teil. *Ratschläge für die Ausbildung des Geistes.* Neue Uebersetzung nach der XV. Aufl. 1920 mit Vorrede, Anmerkungen, Verzeichnissen hrg. von EMIL SCHELLER (Der katholische Gedanke, XIV). — München, Oratoriumsverlag, 1925, in-12°, 256 pag. Geb. Mk. 5,50.

MICHAEL GATTERER S. I. — **Das liturgische Tun.** *Grundsätze und Winke.* — Innsbruck, Rauch, 1926, in-16°, 76 pag.

G. VAN NOORT. — **Tractatus de Deo Redemptore.** Ed. 4am curavit J. P. VERHAAR. — Hilversum, Brand, 1925, in-8°, 208 pag.

G. ARENDT S. I. — **De absoluta habilitate sterilium ad matrimonium.** — Roma, « Ius Pontificium », 1925, in-4°, 26 pag.

DR. FR. S. PETROV O. F. M. — **Moderni Konvertiti** (Knjiznica « Nove Revije » Knj. 3). — Makarska, Leonova Tiskara, 1926, in-8°, 39 pag.

O. ROKO DR. ROGOSIC O. F. M. — **Sadanje Stanje Srpske Crkve** (Knjiznica « Nove Revije » Knj. 4). — Makarska, Leonova Tiskara, 1926, in-8°, 19 pag.

LOUIS ARNAUD REID. — **Knowledge and Truth.** *An epistemological Essay.* — London, Macmillan, 1923, in-8°, XIII-243 pag. Sh. 10,6.

VALENTINO PICCOLI. — **Storia della filosofia italiana.** — Roma, Paravia, s. a., in-12°, VII-338 pag. L. 18.

FR. PETRUS IOHANNIS OLIVI O. F. M. — **Quaestiones in secundum librum Sententiarum** quas primum ad fidem codd. mss. edidit BERNARDUS IANSEN S. I. Vol. III. Quaestiones 72-118. — Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, Coll. S. Bonaventurae, 1926, in-8°, LV-626 pag.

PIETRO MIGNOSI. — **Critica dell'identità.** — (Bibl. « Sandron »). Palermo-Roma, Sandron, 1926, in-8°, 230 pag. L. 15.

Dictionnaire de la Bible. *Supplément* publié sous la direction de LOUIS PIROT. Fasc. I-II. *Abdeh-Apocryphes du Nouveau Testament.* — Paris, Letouzey et Ané, 1926, in-4°, 512 col.

DR. IOSEPHUS MARIC. — **Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum** (Acad. theol. croatica VI). — Zagreb, « Bogoslovska Smotra », 1926, in-8°, 55 pag.

CARL FECKES. — **Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule** (Münster. Beiträge zur Theol. 7). — Münster, Aschendorff, 1925, in-8°, XVI-150 pag.

DR. JOSEPH GEYSER. — **Auf dem Kampffelde der Logik.** – Freiburg i. Br., Herder, 1926, in-8°, x-288 pag.

CAROLUS FRANK S. I. — **Philosophia naturalis in usum scholarum.** — Friburgi Brisg., Herder, 1926, in-12°, XVI-366 pag. Mk. 6.

IOSEPHUS GREDT O. S. B. — **Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae.** Vol. I. *Logica. Philosophia naturalis.* Ed. 4ª, aucta et emendata. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926, in-8°, XXIII-503 pag. Mk. 12.

DR. MARTIN GRABMANN. — **Thomas von Aquin.** *Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt.* 5ᵉ Aufl. — München, Kösel u. Pustet, 1926, in-12°, 172 S. Mk. 2.

Enzyklopaedie des Iudentums. Probeheft. — Berlin-Jerusalem, « Eschkol », 1926, 2 vol. in-4°, 96 S.

M. GRABMANN. — **Des Ulrich Engelberti von Strassburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro.** *Untersuchungen und Texte* (Sitzungberichte der Bayer. Akad. der Wiss. Philos.-philol. u. hist. Klasse. 1925, 5). — München, Bayer. Akad. Wiss., 1926, in-8°, 84 S.

P. IOSEPH M. BOVER S. I. — **De cultu S. Iosephi amplificando theologica disquisitio.** — Barcinone, Subirana, 1926, in-4°, 63 pag.

S. THOMAS AQUINAS O. P. — **Summa Theologica de novo edita** cura et studio Collegii provinciae Tolosanae eiusdem Ordinis apud S. Maximinum. *Prima pars.* — Parisiis, Blot, 1926, in-16°, XXX-1408 pag.

J. P. VERHAAR. — **Tractatus de Sacramentis.** II. *Paenitentia, Extrema Unctio, Ordo.* Quem praesertim ex annotationibus G. VAN NOORT concinnavit. — Hilversum in Hollandia, Brand, 1926, in-8°, 175 pag. Fl. 3.

PELAGIUS. — **Expositions of thirteen Epistles of St. Paul.** II. *Text and Apparatus criticus* by ALEXANDER SOUTER (Texts and Studies, IX, 2). — Cambridge, University Press, 1926, in-8°, XV-553 pag. Sh. 50.

DR. JOHANNES ASSENMACHER. — **Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik** (Forsch. zur Geschichte der Philos. u. der Pädagogik, I, 2). Leipzig, Meiner, 1926, in-8°, IX-100 S. Mk. 6,50.

The Incarnation. Papers from the Summer School of Catholic Studies, Cambridge July 25-31, 1925. Edited by the Rev. C. LATTEY S. I. — Cambridge, Heffer, 1926, in-12°, XVIII-261 pag. Sh. 7,6.

J. MARÉCHAL S. I. — **Le point de départ de la métaphysique.** Cahier V. *Le Thomisme devant la Philosophie critique.* — Louvain, « Museum Lessianum », 1926, in-8°, XXIV-482 pag. Fr. 25.

(In interiore involucri pagina continuatur).

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1926 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

I Salmi tradotti dall'ebraico, annotati e commentati da Ferruccio Valente M. I. 2ª ed. rived. e corr. — Torino, Soc. Editr. Internaz., 1924, in-12°, 314 pag. L. 10.

S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. — **Opuscoli mistici volgarizzati dal latino con introduzione del P. Agostino Gemelli.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-12°, 531 pag. L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore. 1924-25. — Milano, « Vita e Pensiero », 489 pag.

Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore.

Serie prima: Scienze filosofiche.

Vol. I, fasc. 4. — **Contributi del laboratorio di psicologia e biologia.** — 1925, in-8°, 332 pag. L. 25.

Vol. VIII. — AGOSTINO GEMELLI O. F. M., Rettore dell'Univ. Catt. del Sacro Cuore. — **Il mio contributo alla filosofia neoscolastica.** — 1926, in-8°, 85 pag. L. 5.

Vol. IX. — FRANCESCO OLGIATI. — **L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico.** — 1926, in-8°, 224 pag. L. 15.

Serie seconda: Scienze giuridiche.

Vol. VI. — GIULIO BATTAGLINI. — **La distinzione dei reati in rapporto al momento consumativo.** — s. a., in-8°, 40 pag. L. 4.

Vol. VII, fasc. 1. — EMILIO ALBERTARIO. — **A proposito di « Interpolationenjagd »** (Risposta a una critica di Otto Lenel). — 1925, in-8°, 24 pag. L. 3.

Vol. VII, fasc. 2. — EMILIO ALBERTARIO. — **Sul diritto agli alimenti** (Note di diritto romano). — 1925, in-8°, 48 pag. L. 4.

Vol. VIII. — Avv. GIAN BATTISTA CASTIONI. — **Sorte del matrimonio in caso di morte presunta** (A proposito della riforma all'istituto dell'assenza). — 1925, in-8°, 80 pag. L. 5.

Serie quarta: Scienze filologiche.

Vol. V. — Dott. GIUSEPPE GHEDINI. — **La lingua greca di Marco Aurelio Antonino.** Parte prima: *Fonetica e morfologia.* — 1926, in-8°, 90 pag. L. 10.

Vol. V. — Dott. GIOV. BATTISTA PIGHI. — **Il proemio degli Annali di Q. Ennio.** *Saggio di ordinamento e di interpretazione dei frammenti.* — 1926, in-8°, 52 pag. L. 4.

Serie ottava: Statistica.

Vol. I. — MARCELLO BOLDRINI. — **Sviluppo corporeo e predisposizioni morbose.** — 1925, in-8°, 234 pag. L. 20.

Vol. II. — MARCELLO BOLDRINI e ALBINO UGGÉ. — **La mortalità dei missionari.** — 1926, in-8°, 67 pag. L. 5.

Anno VII. Mense Decembri 1926 Vol. VIII - Fasc. 4.

"Gregorianum,,

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Recensiones.

Chronica.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
Via del Seminario, 120

MONITA

" Gregorianum „ etiam anno proximo 1927, quater in anno tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodibit, paginarum numero ita semper compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis pro anno 1927 erit:
Pro Italia lib. 28 — extra Italiam lib. 35
Singuli numeri seorsim veneunt:
in Italia lib. 8 — extra Italiam lib. 10.

Omnibus enixe commendatur ut quamprimum renovationi subnotationis consulant.

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* apud « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (19) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham *(chèque)* et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum *(vaglia postale)*.

Primus fasciculus anni 1927 ad omnes mittetur, qui inter subnotatores anni 1926 adnumerabantur, nec contrarium significarunt. Si quis vero subnotationem renovaturus non sit, idem mature significet, vel, sin minus eumdem fasciculum primum anni 1927 respuat; secus inter subnotatores connumerabitur.

Qui autem pretium anni 1926 nondum solvit, quam citissime et illud mittere curet.

Commentarii edendi sequentes referent articulos:

M. DE LA TAILLE. — **Examen d'un livre récent sur la Messe.**

A. MUNZI. — **Il valore del principio di contradizione nella filosofia di Aristotele.**

FR. WOODLOCK. — **English and American Modernism** (Summarium solito copiosius adicietur).

A. DENEFFE. — **De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione.**

A. ROZWADOWSKI. — **De problemate criteriologico.**

J. M. HANSSENS. — **La définition de la liturgie.**

P. HOENEN. — **De indole metaphysica mechanicismi.**

H. LENNERZ. — **De historia principii: " Qui ordinate vult, prius vult finem quam media ...**

E. ELTER. — **De norma honestatis.**

Ius Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae orientalis comparatum

1. Codicem iuris canonici Pii X iussu digestum et Benedicti XV auctoritate promulgatum latina Ecclesia summo gaudio excepit eoque nunc provide regitur, universis legibus lucido ordine dispositis atque in unum collectis, amotis quae abrogatae aut obseletae erant, multis ex veteribus praescriptis ad praesentes mores opportunius accommodatis aliisque ex novo constitutis.

Arduum sane opus Apostolica Sedes aggressa est, quod, plurimis difficultatibus iisque haud levibus superatis, divino favente auxilio, brevi absolvit sapienterque perfecit. Opus perarduum, inquam, satis numquam laudandum, quod vel ipsi heterodoxi scriptores civilisque iuris periti admiratione atque praeconio celebrant.

Dum latini fideles iure gaudent Codice sapientissime digesto et adornato universique iisdem praescriptis reguntur in eo contentis, Orientales, contra, peculiari Codice legum ecclesiasticarum carent diversaque, pro rituum diversitate, disciplina gubernantur. Quae in multis quidem congruit cum latina, in multis ab illa plane discrepat; de plurimis autem rebus aut desunt omnino iuris praescripta aut minus certa ac praefinita exsistunt.

2. Perutile mihi videtur et iucundum sane accidit, comparatione instituta iuris Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae orientalis, praecipuas differentias occidentalem inter et orientalem disciplinam breviter exponere, varia eaque summa difformitatis capita referre, ut magis magisque inde momentum eniteat atque praestantia Codicis iuris canonici simulque necessitas cuique manifesta fiat, pro ipsis quoque Orientalibus, peculiaris Codicis legum ecclesiasticarum adornandi, quo universa canonica disciplina apud illos aptius promoveatur atque firmetur.

Imprimis animadvertendum reor, debita cum reverentia, latinos scriptores non paucos, quin plerosque dicam, penitus ignorare disciplinam Orientalium aut valde imperfectam eiusdem habere notitiam aut unius aliusve dumtaxat Ecclesiae leges moresque referre. Hinc fit, ut interdum Graecorum disciplina tamquam communis Orientalibus universis enuntietur, interdum quae huius vel alterius tantum particularis Ecclesiae sunt propria, veluti communia toti Ecclesiae orientali affirmentur: quod minus recte proferri, neminem profecto effugit.

3. Orientalis quippe Ecclesia quatuor ritibus constat, graeco videlicet, armeno, syriaco et cóptico[1]. Graecus autem subdividitur in graecum purum, rumenum, ruthenum, bulgaricum, Melchitarum et georgianum; syriacus in syriacum purum, Maronitarum, chaldaeum et malabaricum; coptus in aethiopicum et aegyptiacum[2]. Ritus graecus georgianus, deficiente iam sacra hierarchia, uti verus ritus, a ceteris distinctus, hodie non agnoscitur[3]. Alii, quos nonnulli scriptores protestantes memorant et quidam etiam catholici, ex praxi et moribus dissidentium orti, nec sunt nec dici possunt veri ritus, cum a suprema Sedis Apostolicae auctoritate agniti et approbati nequaquam fuerint.

Diversitas autem ritus non modo ius liturgicum respicit, sed universam quoque disciplinam canonicam. Itaque non duae vel tres aut quatuor sunt particulares Ecclesiae orientales, sed duodecim: unaquaeque suo peculiari regitur iure suamque refert diversam disciplinam.

[1] Bened. XIV, Const. « *Allatae sunt* », 26 iul. 1755, § 3.

[2] Uti in Ecclesia latina, praeter ritum Romanum, Ambrosianum et Mozarabicum, adsunt varii ritus Ordinum regularium, ita in Ecclesia orientali habentur quidam peculiares ritus vigentes apud religiosos, ex. gr. Basilianos et Mechitaristas, qui tamen ritus vix differunt ab iis qui sunt proprii suarum respective Ecclesiarum, et fere ius liturgicum respiciunt, potius quam disciplinam canonicam.

[3] Perpauci sunt fideles qui hodie hunc ritum sectantur. Viget apud Iberos vel Georgianos, qui regionem Caucasi incolunt, mari Caspio et Ponto Euxino interclusam. Catholici georgiani, qui in ditionibus imperii Turcici commorantur, ritum armenum nunc sequuntur; ceteri latinum. Ritus graecogeorgianus adhuc viget penes Georgianos dissidentes, qui ritus differt a graeco in lingua tantum, quae est georgiana antiqua.

Canones Concilii Trullani seu Quinisexti (an. 692) [1] constituunt quidem, etiam hodie, fontem praecipuum iuris Ecclesiae orientalis; sed nonnulli ex iisdem minus congruunt cum mutatis temporum conditionibus, nonnulli iamdiu abrogati vel obsoleti sunt. Praeterea animadvertisse iuvabit, Codicem Trullanum, proprie et accurate loquendo, respicere dumtaxat fideles ritus graeci seu byzantini, non autem syros, coptos et armenos.

4. Quaenam praecipuae maximaeque differentiae latinum inter et orientale ius ecclesiasticum?

Discrimen, ante omnia, ad gradus hierarchicos quod spectat, memorandum venit.

Patriarchae orientales, qui numero sunt 6, amplissima gaudent iurisdictione, aliter ac latini (cfr. can. 271), in populum, clerum et Episcopos totius patriarchatus. Patriarchae quippe ius est consecrandi Episcopos, nominandi Vicarium cuilibet Sedi episcopali vacanti, visitandi omnes dioeceses, ferendi leges et reservandi casus pro toto patriarchatu, cognoscendi omnes causas, maioribus tantum exceptis S. Sedi reservatis, in prima, secunda ac tertia instantia, aliaque id genus peragendi. Tanta quidem est patriarchae potestas,

[1] Dicitur *Trullanum*, quia in loco palatii imperialis, qui *Trullos* vocabatur, celebratum fuit. Appellatur *Quinisextum* seu Quintum-sextum (σύνοδος πενθέκτη), quia duobus Conciliis V° et VI° oecumenicis, scil. Constantinop. II et III, quae tantum canones dogmaticos condiderant, disciplinares canones adiecit, ita ut fere in supplementum duorum praecedentium Conciliorum habitum fuerit.

Constat 102 canonibus, quorum 85 sunt *canones Apostolorum*.

An et *quomodo* canones Concilii Trullani approbati fuerint a Sede Apostolica, disputatur.

Certum est, *omnes* et *singulos* canones non fuisse approbatos, cum nonnulli ex iisdem errores contineant. Ex. gr. can. 46 omne baptismum haereticorum invalidum habet; can. 85 inter libros canonicos recenset lib. III Mach., 2 epistolas S. Clementis, 8 libros Constitutionum Clementis.

Quaedam approbatio, saltem tacita, Sedis Apostolicae admittenda est, immo quoad nonnullos canones etiam explicita; approbatio tamen *restrictiva*, quod illos nempe canones eosque tantum, qui « fidei et bonis moribus ac disciplinae Ecclesiae Romanae non repugnant ». Lupus, *Dissertatio de Synodi Trullanae causa, tempore, loco, Episcopis, auctoritate*, pag. 128 ss., 171 ss.; Assemanus, *Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis*, lib. I, cap. 5, n. 95; Hergenroether-Kirsch, *Hdb. d. allgemein. Kirchengesch.*, I, pag. 685.

ut ipsos quoque Episcopos excommunicatione aliisque poenis plectere valeat [1].

Primates in Ecclesia orientali, nec de iure nec de facto, nunc temporis exsistunt, excepta Ecclesia Maronitarum ubi, saltem de iure, adhuc vigent [2]. Praescripta, quae Metropolitarum et Episcoporum potestatem eorumque iura et officia accurate definiant, vix ulla habentur, secus ac in Ecclesia latina (cfr. can. 272 ss., 329 ss.).

5. Apud Graecos, ut gradus hierarchicos inferiores memorem, exsistunt protopresbyteri, archidiaconi et vice-archidiaconi [3], seu decani rurales, qui fere identificantur cum vicariis foraneis, de quibus in iure nostro (cfr. can. 445 ss.). Apud Coptos habentur hegumeni et archidiaconi, qui peculiari benedictionis ritu in suo officio constituuntur [4]. Munus *hegumeni* congruit cum munere vicarii foranei apud latinos. *Archidiaconi* officium est diaconis ceterisque inferioribus ministris praeesse, disponere ac moderari quae ad ministerium ecclesiae pertinent, praecipere atque ordinare functiones sacras in ecclesia peragendas. Penes Syros et Maronitas habentur chorepiscopi et periodeutae, item peculiari benedictione in munere instituendi [5]. Munia *chorepiscopi* haec sunt: visitare dioecesim, seu ecclesias, coemeteria, scholas etc.; curare ut puritas fidei morumque in clero et populo integre custodiatur atque fideliter servetur ecclesiastica disciplina; causas levioris momenti agere ac definire. *Periodeuta,* proprie loquendo, non est idem ac vicarius foraneus in iure latino. Eius munia haec sunt: vigilare super vita et moribus presbyterorum; administrare pecuniam ecclesiae et pauperum eleemosynas; ordinare officium chorale, nempe Missam solemnem ceterasque functiones, et alia eiusmodi agere.

Capitula collegialia proprie dicta (cfr. can. 391) in orientali Ecclesia desunt omnino. Capitula cathedralia apud unam alteramve

[1] Cfr. S. C. de Prop. Fide, 17 febr. 1772, ad 4.

[2] Synodus Maronitarum an. 1736, a Sede Apost. in forma specifica approbata, part. III, cap. 6.

[3] Cfr. Papp-Szilagyi, *Enchiridion iuris Eccl. orient. catholicae,* pag. 146 s.; *Izbornik za crkavenopravne odnose razlicitih katol. obreda,* U Krizevcima, 1911, pag. 3 ss.

[4] Synod. Copt. an. 1898, sect. III, cap. 4, art. 2 et 3.

[5] Synod. Syr. an. 1888, cap. 11, art. 2; Maronit., *loc. cit.,* cap. 5.

Ecclesiam aevo recentiore constituta reperiuntur, ita tamen ut vix ullum sit vestigium praescriptorum, quae in nostro iure vigent, de choralibus distributionibus, de canonico theologo et poenitentiario.

Notio paroeciae non eadem est ac in latina Ecclesia [1], uti ipsius beneficii conceptus paulisper diversus est. Perpetuitas subiectiva plerumque abest, nec semper et necessario obiectiva postulatur; dos varia et incerta. Peculiares conditiones ad *valorem* collationis paroeciae sive beneficii non requiruntur, dummodo iustitiae leges serventur ac iuris principia generalia integra consistant.

Parochus, uti Episcopus, tenetur quidem obligatione Sacrum applicandi pro populo, sed non omnibus dominicis et festis de praecepto, prout in Ecclesia latina. Variae sunt leges et consuetudines de hac re vigentes [2].

De iuribus et officiis parochorum, de erectione, unione, divisione, dismembratione, suppressione, dimissione etc. beneficiorum, certae leges apud Orientales non exsistunt. Hinc manifestae iuris lacunae, et numero plures et momento maximae.

6. Clerici orientales in sacris ordinibus constituti iure communi aut consuetudine universali nequaquam tenentur divini officii onere recitandi. Quare inter unam et alteram Ecclesiam distinguendum. Gravis obligatio integrum officium persolvendi eiusque singulas partes, ut in iure latino, apud nullam Ecclesiam hodie viget. Utrum sub gravi an sub levi, num totum an partem dumtaxat clerici recitare teneantur; utrum quotidie an diebus festis solummodo, vel quoties Sacrum peragunt, non constat. Hinc quisque facile perspicit quot quaestiones in praxi dirimendae occurrant, quae forum conscientiae pertingunt.

Orientalibus clericis ante susceptum subdiaconatum uxores ducere fas est et cum iisdem postea coniugaliter vivere. Mortua priori coniuge aut maioribus susceptis ordinibus, matrimonium contrahere prohibentur omnino.

7. In Ecclesia latina ordines maiores, praeter Episcopatum, tres numerari, presbyteratum videlicet, diaconatum et subdiaco-

[1] S. C. de Prop. Fide, Litt. encycl. 8 nov. 1882, ad Deleg. Apost. pro Orient.

[2] Cfr. S. C. de Prop. Fide, 23 mart. 1863; litt. encycl. 8 nov. 1882.

natum, quatuor vero minores, nempe ostiariatum, lectoratum, exorcistatum et acolythatum, neminem profecto latet. Ex Orientalibus Armeni tantum disciplinam latinae Ecclesiae quoad numerum et distinctas ordinationes sectantur. Subdiaconatum Orientales inter minores ordines recensent. Ordines vero minores pro diversitate rituum duo vel tres numerantur. Penes Chaldaeos, Syros, Maronitas et Malabaricos sunt tres: subdiaconatus, lectoratus et cantoratus [1]. Apud Graecos aliasque Ecclesias sunt duo tantum: hypodiaconatus et lectoratus. Verum ostiariatus et acolythatus, ut liquet ex forma ordinationis, *in subdiaconatu virtualiter continentur*. Exorcistatus in Ecclesia graeca et coptica nec formaliter nec virtualiter exsistit. Apud Syros et Maronitas continetur virtualiter in cantoratu. Quidam scriptores latini id negant, ex. gr. Many [2]. Sed immerito; Synodi enim a S. Sede recognitae et approbatae virtualiter contineri expresse docent [3]. Tonsura, ut olim in Ecclesia latina, una cum primo ordine semper confertur, seorsim numquam.

Materia in sacramento ordinis apud omnes Orientales est manuum impositio. Penes Maronitas de iure adhuc viget diaconissarum ordinatio [4].

De titulo ordinationis, de loco, tempore, irregularitatibus aliisque id genus pauca habentur praescripta in disciplina orientali eaque valde incerta ac minus determinata.

Clerici in sacris ordinibus constituti obligatione castitatis servandae solum ex lege ecclesiastica tenentur, non autem ex voto explicito vel implicito ut latini clerici maioribus initiati (cfr. can. 132, § 1).

8. Sacramentum confirmationis statim post baptismum Orientales universi, Maronitis tantum exceptis [5], conferunt. Quare unus idemque est minister baptismi et confirmationis, simplex nempe sacerdos. Confirmatio adultorum reservatur Episcopo. Materia huius sa-

[1] Synod. Sciarf. Syror., cap. V, art. 13, § 1, n. 5, et § 4, n. 1; Synod. Maronit., part. II, cap. 14, n. 49; part. III, cap. 2, n. 6.

[2] Many, *Praelect. de sacra ordinat.*, n. 10. Cfr. Wernz, II, n. 15.

[3] Synod. Maronit., *loc. cit.*; Synod. Sciarf. Syror., *loc. cit.*

[4] Synod. Maronit., part. III, cap. 2, n. 5.

[5] Synod., part. I, cap. 3, n. 2.

cramenti est oleum cum balsamo, cui vinum et complures aromatum species (30, 33, 40) olim addi solebant, et alicubi etiam hodie adduntur [1].

Benedictio chrismatis non a singulis Episcopis pro suis respective ecclesiis et subditis peragitur, sed a patriarcha solo, pro toto quidem patriarchatu.

Extra controversiam est, presbyteros orientales nonnisi ex facultate a Sede Apostolica concessa sacramentum confirmationis ministrare. De qua facultate idcirco, expresse vel tacite saltem tributa, constet plane opus est, ut scite animadvertit Benedictus XIV [2]. Carent eiusmodi facultate Italo-Graeci ex Const. « *Presbyteri graeci* » Clementis VIII, 31 aug. 1595, confirmata a Benedicto XIV Const. « *Etsi pastoralis* », 26 maii 1742, § 3; carent item presbyteri degentes in locis ad antiquum regnum Cypri pertinentibus, ex decretali Innocentii IV [3].

Quod attinet ad Bulgaros, controvertitur. Quidam AA. latini etiam recentissimi, v. g. De Smet [4], ut alios omittam, docent Bulgaris facultatem confirmandi amplius non esse, cum Innocentius III, eam diserte revocaverit. At minus recte. Epistola quippe Innocentii III latinos dumtaxat, minime graecos presbyteros respiciebat [5].

Num presbyteri dissidentes eadem facultate confirmandi gaudeant necne, disputatur. Longe verius negandum. S. Officium pluries declaravit *non expedire* ut iterum confirmentur confirmati a presbyteris schismaticis, nisi ad tonsuram et ordines promovendi sint, vel ipsi aut parentes id petant, quo in casu sacramentum confirmationis *secreto* et *sub conditione* esse conferendum edixit [6].

[1] Cfr. Synod. copt., sect. II, cap. 3, art. 3, n. 11.

[2] *De Synod. dioec.*, lib. VII, cap. 9, n. 4 ss.

[3] Cfr. BENED. XIV, *loc. cit.*; ARCADIUS, *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis*, lib. II. *De confirmatione*, cap. 15.

[4] DE SMET, *De sacramentis*, 1925, I, n. 402, not. 17. Cfr. etiam DANNER, *Firmung durch schismatische Priester*, in « Theol. prakt. Quartalschrift », 1912, pag. 335 ss.

[5] Cfr. BENED. XIV, *loc. cit.*; BALUTIUS, t. I epist. Inn. III, pag. 480.

[6] S. C. S. Off., 5 iul. 1858; 1 mart. 1872; 2 april. 1879; 14 iun. 1885.

9. In Missae celebratione sacerdotes latini pane azymo utuntur; orientales, contra, Armenis et Maronitis exceptis [1], fermentatum adhibent.

In disciplina Orientalium usus viget sacrae communionis sub utraque specie. Excipiendi tamen sunt Maronitae, Malabarici et Copti Aethiopici [2], qui morem latinum sequuntur [3]. — Administratio Eucharistiae, sub una vel utraque specie, infantibus in baptismo et puerulis in Missa, ad nostra usque tempora viguit; immo alicubi adhuc viget. Usus iste penitus cessavit apud Syros, Maronitas, Coptos Aegyptios, Ruthenos, Malabaricos, etc. [4]. *De iure* adhuc viget apud Graecos, exceptis Italo-Graecis [5]; illorum enim euchologia ministro baptismi mandant, ut infantes baptizati et chrismate delibuti divinis quoque epulis reficiantur. Fatendum tamen, huiusmodi morem iam pene desiisse etiam in Ecclesia graeca.

Orientalibus presbyteris ter vel bis in die Sacrum facere numquam fas est. Facultas, proinde, qua latini sacerdotes gaudent tres Missas celebrandi in festo Nativitatis D. N. I. C. [6] et die commemorationis omnium fidelium defunctorum presbyteris orientalibus nullatenus competit. S. C. de Prop. Fide pro negotiis ritus orientalis interrogata num facultas a Benedicto XV, Const. « *Incruentum altaris* », 10 aug. 1915, facta latinis sacerdotibus tres Missas celebrandi die 2 novembris, esset extendenda etiam ad presbyteros orientales, die 13 mart. 1916 respondit *negative* [7]. — Facultas binandi

[1] Synod. Maronit., part. II, cap. 12, n. 7.

[2] Cfr. Bened. XIV, Const. « *Allatae sunt* », 26 iul. 1755, § 23; Synod. Maronit., part. II, cap. 12, n. 11; Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1923, pag. 120 ss.

[3] Diversa autem ratione Eucharistia ministratur: aut nempe hostia sanguine dominico intincta in os communicantis immittitur, aut species panis in calicem immissa cochleari educitur et communicanti in manus vel os traditur, aut demum calix porrigitur, ut haustum sanguinis ex ipso communicans sumat.

[4] Cfr. Synod. Syror., cap. V, art. 4, § 5; Synod. Maronit., part. II, cap. XII, n. 13; Synod. Copt. Aegypt., sect. II, cap. III, part. 1, art. 6; Synod. Ruthen. an. 1720, art. 3, § 3; Laemmer, *Animadversiones theologico-canonicae in decreta Concilii Ruthenorum Zamosciensis*, Friburgi B., 1865, pag. 38 ss.

[5] Bened. XIV, Const. « *Etsi pastoralis* », 26 maii 1742, § 2, n. 7.

[6] Bened. XIV, Const. « *In superiore* », 29 dec. 1755.

[7] A. A. S., VIII, pag. 104 s.

diebus dominicis aliisque festis de praecepto urgente necessitate, id est ob penuriam sacerdotum (cfr. can. 806), in iure orientali ignoratur penitus.

Omnes norunt, in Ecclesia orientali disciplinam vigere ut una tantum Missa in eadem ecclesia et super idem altare celebretur [1]. In commodum autem sacerdotum, qui privatim litare cupiunt, Graeci *paracclesiis* utuntur [2]. Quae disciplina tamen longe mitior nunc temporis facta est, cum alicubi, apud Syros et Coptos, diebus dominicis et festis, immo aliis quoque diebus plures Missae in eadem ecclesia et super idem altare celebrari possint.

Ritus *concelebrationis* iam diu obsolevit in occidentali Ecclesia [3], praeterquam in ordinatione sacerdotum et in Episcoporum consecratione. In Ecclesia orientali, contra, frequenter usus adhuc viget concelebrationis presbyterorum cum Episcopo aut cum alio sacerdote qui primi litantis personam gerit.

10. Oleum infirmorum pro sacramento extremae unctionis soli presbyteri benedicunt; quod sacramentum plures simul sacerdotes plerumque conferunt.

11. Immutationes circa ritus et mores orientales huc usque summis labiis, ut aiunt, memoratae, vimne atque valorem canonice habent revera? Benedictus XIV, Const. « *Allatae sunt* », 26 iul. 1755, § 16, principium hoc statuit sollemne: « De ritibus et moribus Ecclesiae graecae [4] illud in primis generatim statuendum decrevimus, *nemini licuisse aut licere*, quovis titulo et colore, et qua-

[1] BENED. XIV, Const. « *Demandatam* », 24 dec. 1743; Const. « *Allatae sunt* «, 26 iul. 1755; ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis,* II, pag. 184; III, part. I, pag. 248; BONA, *Rerum liturg.*, lib. I, cap. 14, n. 1 ss.

[2] « *Paracclesiae* nil aliud sunt, quam oratoria quaedam ecclesiae contigua, in quibus erectum adest altare, ubi sacerdotes Missam celebrant, quam in ecclesia celebrare nequeunt, eo quod ad altare in ea exstructum alius sacerdos iam celebraverit ». BENED. XIV, Const. « *Allatae sunt* », 26 iul. 1755, § 39.

[3] Huiusmodi ritum olim communem fuisse occidentali aeque ac orientali Ecclesiae, certum est. Cfr. BENED. XIV, Const. « *Allatae sunt* », 26 iul. 1755, § 38.

[4] Nomine Ecclesiae *graecae* Benedictus XIV intelligit universam Ecclesiam orientalem (cfr. Const. cit., § 3).

cumque auctoritate aut dignitate, etiamsi patriarchali aut episcopali praefulgeat, quidquam innovare, aut aliquid introducere, quod integram exactamque observantiam imminuat ». Quibus verbis naviter perpensis, merito dubitare licet de huiusmodi immutationibus in disciplina Orientalium inductis, nisi expressa accesserit Sedis Apostolicae approbatio.

12. Ad matrimonium quod spectat, ius orientale quinque impedimenta mere impedientia, ut olim latinum, *generatim* recenset, videlicet *sponsalia, tempus feriatum, vetitum Ecclesiae* et *mixta religio.* Dico *generatim*, cum discrimen aliquod inter ius latinum vetus et orientale intercedat, uti inter ipsas quoque Ecclesias orientales.

Apud *Maronitas* impedimenta sunt haec: 1° *Ecclesiae interdictum*; 2° *tempus feriatum*, quod currit a prima die ieiunii Quadragesimae, seu feria secunda post dominicam Quinquagesimae, et a primo die ieiunii Nativitatis Domini, seu die quinta decembris; quibus temporibus non prorsus vetantur nuptiae, sed tantum ipsa benedictio sollemnis nuptiarum, et sponsae ad aedes sponsi traductio cum sollemnitate; 3° *sponsalia*; 4° *catechismus*, « quod impedimentum tunc solum occurrit, quando supplentur caeremoniae baptismi prius sine sollemnitate celebrati: hi enim qui ad caeremonias supplendas, inter quas est catechismus seu instructio, baptizatum puerum deferunt, impedimentum hoc incurrunt » [1]; 5° *votum simplex castitatis aut religionis.* — « Praeter haec *quinque* impedimenta prohibentia, nonnulla alia referuntur, *quae praesertim matrimonii usum inter coniugatos impediunt*: 1° incestus cum coniugis consanguinea... 2° susceptio prolis sine necessitate, et eo fine, ut non reddatur debitum coniugale... 3° occisio coniugis... 4° aetas, quae in viro quatuordecim, et in muliere duodecim annorum completorum esse debet; nam ante hoc tempus contrahere non licet, etsi Episcopus in aetatis defectu ex urgenti necessitate dispensare possit, attento sponsorum temperamento et capacitate » [2].

Apud *Coptos* « praecipua impedimenta prohibentia quatuor existunt: votum, sponsalia, diversitas communionis, tempus prohibi-

[1] Synod. Maronit., part. II, cap. 11, n. 9.
[2] Synod. Maronit., *loc. cit.*

tum »; nimirum 1° votum simplex castitatis aut ingrediendi religionem; 2° promissio sponsalitia valide inita; 3° mixta religio; 4° tempus vetitum, i. e. matrimonium prohibetur « omnibus diebus in quibus praescribitur ieiunium aut abstinentia, necnon in hebdomada Paschatis quae currit a festo Resurrectionis Domini usque ad novam dominicam, seu dominicam S. Thomae... Quando, obtenta dispensatione, matrimonium temporibus lege Ecclesiae prohibitis contrahitur, non convenit illud cum strepitu et conviviis celebrare »[1]. — Dicitur: « *praecipua* impedimenta prohibentia *quatuor* existunt ». Igitur et alia habentur, licet non proprio et stricto sensu *canonica*. Sunt autem: dissensus parentum quoad filios minores, vetitum ne matrimonium contrahatur cum indignis, nempe cum publicis peccatoribus vel censuratis, nisi prius sese emendaverint et reconciliationem cum Ecclesia obtinuerint.

Apud *Syros* « praecipua quatuor sunt: tempus prohibitum, sponsalia, votum, diversitas communionis »[2]. *Tempus prohibitum* est ab initio ieiunii Nativitatis Domini usque ad Epiphaniam inclusive, « et a feria 2ª ingressus ieiunii quadragesimalis usque ad sabbatum quod praecedit dominicam *Quomodo* ». *Votum* impediens matrimonium est votum simplex castitatis aut ingressus in religionem aut coelibatus. *Diversitas communionis* prohibet matrimonium inter catholicum et christianum baptizatum, sed non catholicum. — Dicitur: « *praecipua* quatuor sunt », quia « praeter hactenus dicta, prohibetur connubium aut eius sollemnis benedictio quoties Episcopo visum fuerit illud ad tempus prohibere ob causas iustas... praesertim si alteruter sponsorum renuit se ad matrimonium disponere per susceptionem sacramentorum poenitentiae et Eucharistiae »[3].

Apud *Graecos* generatim impedimenta sunt quatuor: « sacratum tempus, vetitum, sponsalia, votum, mixta religio ».

Nomine *sacrati temporis* intelliguntur dies paenitentiae sive ieiunii et peculiariter sacri seu cultui divino dicati. Huiusmodi

[1] Synod. Alexandrina Coptorum a. 1898, sect. II, cap. 3, part. 2, art. 8, § 5, n. 3.

[2] Synod. Sciarfensis Syrorum an. 1888, cap. 5, art. 15, § 7, n. 1.

[3] Synod. Sciarf. Syror., *loc. cit.*, n. 6.

sunt dies ieiunii quadragesimalis et qui his aequiparantur, nempe a die 15 novembris usque ad festum Theophaniae; a dominica prima post Pentecosten usque ad festum Apostolorum Petri et Pauli; a prima die augusti usque ad festum Assumptionis B. M. V., quibus accedunt dies Exaltationis S. Crucis, et Decollationis S. Ioannis Baptistae, atque octava Paschatis [1]. Hodie dies ieiunii et abstinentiae imminuti sunt; ideoque *tempus sacratum*, ad matrimonium quod attinet, coarctatum est. — Nomine *vetiti* intelligitur proprie et stricte loquendo prohibitio Episcopi; lato sensu intelligitur etiam vetitum parentum vel tutorum et vetitum status. — *Sponsalia* eatenus constituunt *verum* impedimentum *canonicum*, quatenus publice et sollemniter celebrata fuerint, id est cum praesentia et benedictione parochi. — *Votum* impediens matrimonium est votum castitatis et ingressus in religionem.

Apud *Rumenos* in Transilvania i. e. provinciae ecclesiasticae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, « nomine impedimentorum matrimonium impedientium » veniunt istae formalitates: « 1° ut sponsalia cum alia persona non subsistant; 2° ut nupturientes cognitionem veritatum religionis tam saluti animae, quam christianae prolis educationi necessariarum imbuti sint; 3° ut trina promulgatio tribus successivis diebus dominicis aut festivis in ecclesia parochiali inter Missarum sollemnia matrimonio praemittatur; 4° ut nuptiae tempore vetito sive sacrato haud celebrentur; 5° ut voto simplici castitatis obstricti non sint » [2]. Ex recensitis impedimenta proprie dicta sunt tria: sponsalia, tempus prohibitum sive sacratum et votum castitatis. His addenda est mixta religio. Practice viget quoque vetitum Episcopi.

Apud *Ruthenos, Melchitas* et *Bulgaros* viget fere eadem disciplina, nimirum impedimenta sunt quinque: mixta religio, spon-

[1] Cfr. PAPP-SZILAGYI, *op. cit.*, pag. 278; MILASCH, *Das Kirchenrecht*, Mostar, 1905. pag. 583 ss.; ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien, 1864, pag. 250 ss.; KLEIN DE SZAD, *Dissertatio canonica de matrimonio iuxta disciplinam graecae orientalis Ecclesiae*, Vindobonae, 1781, pag. 23 ss.

[2] Concilium primum provinciae Alba-Iuliense et Fogarasiense an. 1872, tit. V, cap. 8.

salia, tempus prohibitum, votum castitatis et ingressus in religionem, vetitum Episcopi [1].

Apud *Armenos, Chaldaeos* et *Malabaricos* impedimenta impedientia sunt ista: tempus vetitum, sponsalia, votum castitatis, mixta religio. Quibus, licet expresse in Synodis non memoretur, addendum est Episcopi vetitum.

De orientalibus dissidentibus haec memorasse sufficiet:

Apud *Russos* haec numerantur impedimenta impedientia: « 1° defectus consensus parentum vel tutorum, si contrahentes sint minores, i. e. vigesimum primum aetatis annum nondum compleverint; 2° defectus « proprii » parochi competentis; 3° tempus vetitum; 4° locus ubi matrimonium celebrari nequit; 5° ordines minores clericorum; 6° defectus scientiae principiorum catechismi christiani; 7° annus luctus viduae; 8° vetitum auctoritatis civilis, vel saltem defectus, in nonnullis casibus, consensus Gubernii; 9° consanguinitas in quinto, sexto et septimo gradu (secundum supputationem orientalem; cfr. n. 15, 5°); 10° affinitas in secundo et tertio gradu, sic dicti tertii generis » [2].

Apud ceteros dissidentes *graecos* (Bulgaros, Rumenos, etc.) generatim haec vigent impedimenta impedientia: 1° defectus consensus parentum vel tutorum; 2° tempus prohibitum; 3° ordines minores; 4° vetitum Episcopi vel auctoritatis civilis; 5° defectus parochi *competentis*; 6° consanguinitas et affinitas in gradibus remotioribus secundum supputationem orientalem.

Apud *Armenos, Nestorianos, Coptitas,* etc. haec sunt *praecipua* impedimenta: 1° tempus prohibitum; 2° sponsalia, ubi vigent; 3° defectus consensus parentum vel tutorum; 4° consanguinitas et affinitas in remotioribus gradibus. Diximus *praecipua,* quia non sunt taxative determinata impedimenta.

13. Licet nulla certa praescribatur canonica forma ad sponsalia valide ineunda, apud omnes tamen Orientales consuetudo

[1] Synodus provincialis Ruthenorum an. 1720 (approbata in forma specifica a Benedicto XIII die 19 iul. 1724), tit. III, § 8; Acta et decreta Synodi provincialis Ruthenorum Galiciae an. 1891, tit. II, cap. 7; ZHISHMAN, *op. cit.,* pag. 270 ss.

[2] Cfr. BIERNACKI, *Ius orthodoxorum Russorum*, Posnaniae, 1914, pag. 97; SUWOROW, *Uczebnik Cerkownawo prawa,* Moskowiae, 1912, pag. 366.

viget, ut sponsalia peculiari quadam sollemnitate ineantur et sacerdotali benedictione donentur [1]. Aliter celebrata, nec mutuam parere obligationem in foro externo censentur, nec verum impedimentum matrimoniale constituere.

14. Certa iuridica forma ad valorem nuptiarum, id est praesentia parochi vel Ordinarii aut sacerdotis ab alterutro delegati et duorum saltem testium, seu, secundum veterem loquendi usum, impedimentum clandestinitatis viget apud Maronitas, Syros, Coptos Aegyptios, Malabaricos, Melchitas, Italo-Graecos [2]. Hoc impedimentum urget ad normam Concilii Tridentini. — Rutheni Galiciae (dioecesium Premisliensis, Stanislaopolitanae et Leopolitanae) reguntur iure decreti « *Ne temere* » [3] quod personale simul ac territoriale est. Decretum « *Ne temere* » ad decennium extensum quoque fuit ad Ruthenos degentes in America [4], eoque elapso, facultas ad normam Codicis renovata est. — Apud Rumenos, Bulgaros ceterosque clandestinitas qua impedimentum *dirimens* non exsistit [5].

Orientales peculiari ritu utuntur in celebratione matrimonii, qui *coronatio* dicitur. Haec, apud omnes (exceptis tantum Melchitis) matrimonium iam celebratum sequitur seu fit post praestitum a nupturientibus consensum. Duo igitur sunt distinguenda: *desponsatio* et *coronatio*. Ad illam pertinet benedictio annulorum et consensus matrimonialis manifestatio, ad hanc benedictio vestium, coronarum, etc. [6].

[1] Synod. Copt., *loc. cit.*, n. 1; Synod. Maronit., *loc. cit.*, n. 3; Synod. Sciarf. Syror., *loc. cit.*, § 1, n. 5, etc.

[2] Cfr. BENED. XIV, Const. « *Etsi pastoralis* », 26 dec. 1742, § 8; Synod. Syror., cap. 5, art. 15, § 8, n. 1; Synod. Alex. Copt., sect. 2, part. 2, art. 8, § 5, n. 15; Synod. Melch. an. 1806, cap. 9, can. 9; Concil. patriarch. Hier. an. 1849, cap. 7, can. 9, n. 9; Synod. Maronit., part. II, cap. 11, n. 12. Notandum, Synodum Melch. an. 1806 a S. Sede reprobatam fuisse, ut liquet ex Brevi Gregorii XVI diei 3 iun. 1835.

[3] S. C. de Prop. Fide pro neg. rit. orient. 5 maii 1911.

[4] S. C. de Prop. Fide pro neg. rit. orient. 18 maii 1913, 17 aug. 1914, 27 mart. 1917.

[5] Cfr. Synod. dioec. Magno-Varadiensis an. 1882, n. 12.

[6] Cfr. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, Wirceburgi, 1863, I, pag. 176.

15. De singulis impedimentis dirimentibus pauca, dissertationis brevitate perspecta, videntur dicenda[1].

1° Ordo sacer est impedimentum dirimens pro Italo-Graecis[2], Rumenis, Armenis, Maronitis[3], Syris, Coptis, Ruthenis[4], etc.

Num subdiaconatus sit impedimentum dirimens necne, distinguendum inter Ecclesiam et Ecclesiam. V. g. pro Italo-Graecis, Rumenis et Armenis etiam subdiaconatus nuptias dirimit; pro Maronitis, Syris, Coptis, Chaldaeis et Malabaricis solum diaconatus et presbyteratus; pro Ruthenis certe presbyteratus, probabilissime diaconatus, probabilius hypodiaconatus. Item dicendum de Bulgaris et Melchitis[5]. Synodus Alexandr. Coptorum an. 1898 mandat ut in posterum omnes ad maiores ordines promovendi coelibes sint « iuxta antiquam disciplinam Ecclesiae Alexandrinae »[6]. Idem praecipit Synodus Sciarfensis Syrorum an. 1888[7]. Sacerdotes Rutheni, qui in Statibus Foederatis Americae septentrionalis et in regione Canadensi curam animarum suscipiunt, debent esse coelibes aut vidui absque filiis[8]. Id valet etiam de sacerdotibus aliorum rituum orientalium[9]. In regione Canadensi, nonnisi clerici Rutheni « *qui se coelibatum perpetuo servaturos coram Episcopo promiserint,* in Seminarium sive nunc sive in posterum admittantur »[10].

[1] Cfr. ROSI-BERNARDINI, *De impedimentis matrimonium dirimentibus apud Orientales,* Romae, 1860, pag. 24 ss.; MILASCH, *Das Kirchenrecht,* pag. 580 ss.; ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche,* pag. 250 ss.; KLEIN DE SZAD, *Dissertatio canonica de matrimonio iuxta disciplinam graecae orientalis Ecclesiae,* pag. 25 ss.

[2] BENED. XIV, Const. « *Etsi pastoralis* », § VII, n. 27.

[3] Synod. Maronit., part. II, cap. 11, n. 9.

[4] Synod. Zamosciensis Ruth., cap. 3, tit. 3, § 8.

[5] Conc. patriarch. Hier. an. 1849, cap. VII, can. 6.

[6] Sect. II, cap. 3, part. 2, art. 7, § 5.

[7] Cap. VI, art. 7, n. 2.

[8] Litt. Apost. 14 ian. 1907; S. C. de Prop. Fide pro neg. ritus orientalis, 18 aug. 1913, cap. 2, art. 10; A. A. S., V, pag. 393 ss.

[9] S. C. de Prop. Fide, 1 oct. 1890; 13 iun. 1891; 10 maii 1892.

[10] S. C. de Prop. Fide pro negotiis ritus orientalis, 18 aug. 1913, cap. II, art. 10; A. A. S., V, pag. 395.

2° Professio religiosa *sollemnis* est impedimentum dirimens apud omnes[1]. *Simplex* nonnisi ex iure recentiore agnoscitur.

3° Impedimentum raptus viget ut dirimens penes omnes Orientales, secundum disciplinam Concilii Tridentini[2]. Proinde raptus *aequivalens*, nempe violenta detentio mulieris in loco, impedimentum non constituit, stante dubio, ad normam iuris tridentini. Aliqua differentia exsistit apud Rumenos et Ruthenos[3]. Apud Rumenos *detentio* impedimentum constituit. Sane concilium prov. secundum Alba-Iuliense et Fogarasiense an. 1882[4] haec habet: « Rapta censenda est persona, quae vi physica abducitur, vel in loco, ad quem dolo allecta est, detinetur ». Synodus Ruthenorum Zamosciensis an. 1720 (*loc. cit.*) statuit impedimentum exsistere, « si quis mulierem rapuerit, etiam *volentem* ». Quod intelligi debet, si mulier consenserit ex dolo vel fraude aut saltem blanditiis.

4° Criminis impedimentum apud Syros, Maronitas, Malabaricos, Coptos Aegyptios et Armenos viget adamussim secundum ius tridentinum. Non item apud alias Ecclesias[5]; penes Melchitas nullatenus exsistit. Apud Rumenos inducit impedimentum dirimens « coniugicidium ex communi conspiratione, et cum intentione contrahendi saltem ab uno habita »[6].

5° Impedimentum consanguinitatis Orientales universi admittunt. In linea recta matrimonium dirimit in quolibet gradu. In linea collaterali usque ad *octavum* apud Maronitas, Italo-Graecos, Syros, Malabaricos, Coptos Aegyptios, Armenos et probabilius Chaldaeos. In aliis Ecclesiis usque ad *septimum* gradum inclusive. Apud

[1] Synod. Maronit. (*loc. cit.*, n. 3) haec habet: « Votum solemne castitatis tam in viris, qui monachi habitum, quam in feminis, quae monialium schema accipiunt, est impedimentum dirimens matrimonium, sive tria vota expresse coram Superiore emiserint, sive tacite et implicite, iuxta Rituale orientalis Ecclesiae ».

[2] Sess. XXIV, de ref., cap. 6.

[3] Conc. prov. secundum Alba-Iuliense et Fogarasiense an. 1882, sect. I, cap. 2, § 5; Conc. Zamosc. Ruth. an. 1720, tit. III, § 8.

[4] Sect. I, cap. 2, § 5.

[5] Synod. Alex. Copt., sect. II, cap. 3, part. 2, art. 8, § 5; Synod. Zamosc. Ruth., tit. III, § 8.

[6] Conc. prov. secundum Alba-Iuliense et Fogarasiense an. 1882, sect. I, cap. 2, § 5.

Melchitas usque ad *sextum* inclusive[1]. Sedulo notandum, Orientales, exceptis Melchitis[2] et generatim Armenis, supputare gradus consanguinitatis in linea collaterali more romano, ita ut tot sint gradus quot sunt personae in utraque linea, ita ut octavus gradus aequivaleat quarto iuxta supputationem latinam et septimus quarto tangente tertium.

6° Impedimentum affinitatis exsistit apud omnes, et, secundum conceptum antiquum Ecclesiae latinae, oritur ex copula licita et illicita. In linea recta nuptias irritat in quolibet gradu; in linea collaterali dirimit ut consanguinitas, si ex copula licita provenit; si ex illicita, usque ad quartum gradum iuxta supputationem romanam. Apud Graecos, Rumenos, Ruthenos et Bulgaros viget, saltem de iure, affinitas duplicis et etiam triplicis generis[3], ut antiquitus in Ecclesia latina.

7° Publica honestas agnoscitur a iure orientali secundum veterem conceptum. Ex sponsalibus orta dirimit in primo et secundo gradu; ex matrimonio rato, usque ad octavum vel septimum aut sextum, ut consanguinitas, iuxta supputationem praedictam.

8° Cognatio spiritualis oritur, qua impedimentum dirimens, uti ante Codicem apud nos, tum ex baptismo tum ex confirmatione. Apud Graecos, secundum *Codicem canonum*, vulgo *Pravila*, provenit quoque ex matrimonio, nempe « inter testes ad matrimonium adhibitos quasi patrinos, et parentes sponsorum, filiosque eorum inter se »[4]: est tantum *impediens*, immo alicubi in desuetudinem abiit penitus. Quoad impedimenti ambitum, magnum discrimen adest inter Graecos universos, exceptis Italo-Graecis qui ius tridentinum sequuntur[5], et ceteros Orientales. Ecclesia graeca ex

[1] BENED. XIV, Const. « *Etsi pastoralis* », 26 maii 1742, § 8, n. 5; Synod. Maronit., part. II, cap. 11, n. 4; Synod. Ruth. Zamosc., tit. III, § 8; Synod. Alex. Copt., sect. II, cap. 3, part. 2, art. 8, § 5; Synod. Sciarf. Syror., cap. V, art. 15, § 8; Conc. primum Alba-Iuliense et Fogarasien. an. 1872, tit. V, cap. 8; Conc. prov. Hierosol. Melchitarum an. 1849, cap. VII, can. 6, n. 12.

[2] Synod. nation. Melchitarum an. 1806, cap. 9, n. 4.

[3] Conc. prov. primum Alba-Iuliense et Fogar., tit. V, cap. 8; Conc. prov. secundum, sect. I, cap. 2, § 14.

[4] Cfr. PAPP-SZILAGYI, *op. cit.*, pag. 267; KLEIN DE SZAD, *op. cit.*, pag. 123 ss.; ROSI-BERNARDINI, *op. cit.*, pag. 85 ss.

[5] BENED. XIV, Const. « *Etsi pastoralis* », § 8.

can. 53 Concilii VI admittit, saltem de iure, triplicem gradum. Nempe: « Cognatio spiritualis e baptismo proveniens impedimentum dirimens constituit in linea recta, inter baptizantem, baptizatum baptizatique parentes, inter patrinos et filios spirituales (gradus primus); inter patrinos et parentes aut filios susceptorum, nec non inter patrinorum filios ac susceptos (gradus secundus); inter patrinorum filios ac susceptorum filios (gradus tertius) » [1]. Aliae Ecclesiae disciplinam Concilii Tridentini acceptarunt.

9° Impedimentum cognationis legalis viget generatim qua dirimens penes universas Ecclesias. Oritur ex adoptione perfecta, ad normam iuris romani vel iuris civilis singularum gentium facta.

Ad extensionem impedimenti quod attinet, maxima est differentia. Apud Graecos universos (Rumenos, Ruthenos, Bulgaros, etc.), cognatio legalis « dirimit matrimonium in linea recta usque ad quartum gradum inclusive; in linea per modum affinitatis inter adoptantem et uxorem adoptati et inter adoptatum et uxorem adoptantis; in linea autem collaterali usque ad primum » [2]. — Apud Syros et Coptos Aegyptios dirimit « inter filium adoptivum eiusque adoptantem ac uxorem adoptantis, et viceversa; item inter adoptantem prolemque adoptati quae est sub potestate adoptati » [3]. — Eadem disciplina penes Melchitas viget [4]. — Apud Maronitas haec est disciplina. « Cognatio legalis dirimit matrimonium in linea recta ascendentium et descendentium usque ad quartum gradum canonicum inclusive, et in primo tantum gradu canonico lineae collateralis; item affinitatem parit in primo gradu lineae rectae tum ascendentium tum descendentium, quae matrimonium dirimit: unde non potest adoptans nubere cum uxore adoptati, nec adoptatus cum uxore adoptantis. Talis autem cognatio in linea quidem ascendentium est impedimentum perpetuum, non vero in linea collaterali; adeoque, soluta quidem adoptione, remanet adhuc

[1] Cfr. Conc. VI, can. 53; Conc. primum prov. Alba-Iuliense et Fogarasiense an. 1872, tit. V, cap. 8.

[2] Conc. primum prov. Alba-Iuliense et Fogarasiense, tit. V, cap. 8.

[3] Synod. Sciarf. Syror., cap. V, art. 15, § 8; Synod. Alex. Copt., sect. II, cap. 3, part. 2, art. 8, § 5.

[4] Cfr. Synod. nat. an. 1806, cap. 9, can. 3; Conc. patriarch. Hierosol. an. 1849, cap. 7, can. 6, n. 16.

inter ascendentes et descendentes cognatio legalis; desinit tamen haec cognatio in linea collaterali, soluta adoptione vel per mortem adoptantis vel per emancipationem adoptati » [1].

10° Impedimentum aetatis exsistit apud omnes. Attenditur autem pubertas, ut olim in iure latino, id est aetas 14 annorum pro mare et 12 pro femina. Impedimentum non est absolutum, sed relativum, ad normam iuris veteris, videlicet *nisi malitia suppleat aetatem*. Apud Maronitas impedimentum est mere *impediens*.

11° Disparitas cultus ab omnibus admittitur tamquam impedimentum dirimens [2]. Viget, ad normam iuris antiqui, inter baptizatum quemcumque, sive catholicum sive non catholicum, et non baptizatum.

16. Celebratio matrimonii vetatur generatim diebus ieiunii sive paenitentiae, adeo ut sine peculiari Episcopi licentia nequeat *licite* praefatis diebus contrahi. Dispensatio tamen facile conceditur iusta de causa. Disciplina apud Graecos rigidior est quam penes ceteras Ecclesias. Alicubi, ex. gr. apud Melchitas [3], matrimonium diebus paenitentiae, dispensatione obtenta, *secreto* celebrandum est.

17. Hic praestat dubium quoddam sive quaestionem, maximi equidem momenti, referre. Episcopi orientales, in synodo vel extra, possuntne ferre leges inhabilitantes vel irritantes circa Matrimonium? Antiquitus iisdem, uti quoque Episcopis latinis, id facere procul dubio licebat. Sed Apostolica Sedes iamdiu huiusmodi potestatem unice sibi reservavit. Pontificia tamen praescripta Orientales non afficiunt, ut omnibus notum est, nisi vel de iuris divini interpretatione agatur vel de ipsis Orientalibus expressa fiat mentio (cfr. can. 1). Nullum vero exsistit apostolicum documentum, quo Episcopis orientalibus sublata fuerit praefata potestas. Responsio igitur affirmativa certa videretur.

Verum duo obstant S. C. de Prop. Fide responsa, aliud diei 20 mart.-20 april. 1629, aliud 22 ian.-5 maii 1911. Illo declaratum

[1] Synod. Montis Libani, part. II, cap. 11, n. 4.

[2] Concilium patriarchale Hierosol. Melchitarum a. 1849 (cap. VII, can. 6, n. 6) habet uti invalidum matrimonium initum inter catholicum et haereticum.

[3] Synod. nat. an. 1806, cap. IX, can. 12.

fuit, probante Urbano VIII, Episcopos Ruthenos Galiciae impedimentum clandestinitatis ad normam iuris tridentini in suis dioecesibus statuere non posse [1]; hoc, decisum est, eosdem Antistites Ruthenos formam canonicam, decreto « *Ne temere* » inductam, pro suis respective subditis praescribere non valere.

Si revera res ita est, intelligi atque explicari nequit, cur Synodi Syrorum, Coptorum, Rumenorum, etc. impedimentum clandestinitatis aliaque impedimenta dirimentia ad normam iuris tridentini statuerint, et cur huiusmodi Synodi a Sede Apostolica non in forma specifica recognitae et approbatae fuerint sed in forma communi tantum — exceptis Synodo Maronitarum Montis Libani a. 1736 et Synodo Ruthenorum Zamosciensi (a. 1720) — quae approbatio in forma communi vim atque valorem legum synodalium minime immutat.

18. Neque silentio praetereunda videtur quaestio de consuetudine, ex qua orientalis disciplina complures immutationes sortita est. Consuetudo fontem iuris profecto constituit etiam pro Orientalibus. De tempore tamen requisito ut sit legitime praescripta, non constat. Num exsistat consensus *legalis* isque sufficiat ad inducendam consuetudinem *contra legem*, disputatur. Manifesta lex in iure orientali, aliter ac in iure latino veteri et novo (can. 27 et 28; c. 11, X, I, 4), deest. Declaratio Gregorii IX qui authentice omne dubium sustulit, decernens consuetudinem iuri positivo praevalere, dummodo esset rationabilis et legitime praescripta (c. 11, X, I, 4), non afficit Orientales, cum nulla de iisdem expressam faciat mentionem. Hinc quidam censent, in iure orientali consensum *legalem*

[1] Cfr. Bened. XIV, *De Synod. dioec.* lib. XII, cap. 5, n. 10 ss., qui huiusmodi constitutiones datas ab Episcopis Ruthenis nullas atque irritas dicit. « Unice igitur restat, ait ipse, ut irrita sint (matrimonia) virtute constitutionum a Synodis Ruthenis editarum, earundemque Synodorum nomine atque auctoritate, per singulas parochias promulgatarum. *Hoc autem contingere nequaquam potest: nulla quippe peculiaris Synodus potest inducere novum impedimentum dirimens matrimonium*, seu huius contrahendi novam formam praescribere; sed est ad id necessaria suprema auctoritas vel Concilii oecumenici vel Summi Pontificis ».

Hoc valet profecto quoad Ecclesiam latinam. Utrum idem dicendum sit quoad Ecclesiam orientalem, iure dubitari potest.

deesse. At immerito. Dicendum sane, ipsum haberi etiam in disciplina Orientalium, si non ex lege positiva, certe ex intrinsecis saltem rationibus.

19. Leges, quae statum religiosum moderantur, paucae sunt eaeque satis incertae, nisi forte excipias quae ad Basilianos et Mechitaristas spectant. Sane de institutione et suppressione religionis, de regimine, de postulatu, novitiatu et professione, de obligationibus et privilegiis religiosorum, de egressu e religione, de dimissione sodalium, etc., perspicuae ac definitae normae, uti apud nos, nequaquam habentur. Notio professionis religiosae diversa est ac in latina Ecclesia. Professio valide emittitur etiam tacite et implicite [1]. Clausura *papalis*, de qua in iure latino (can. 597 ss.) non viget.

20. Tertii Ordines saeculares non exsistunt. De certis quibusdam rebus lex canonica Orientalium aut omnino aut fere silet, ex. gr. de fidelium consociationibus, de institutis ecclesiasticis non collegialibus, de bonis ecclesiasticis acquirendis, ministrandis et alienandis, de piis fundationibus.

21. Iuris praescripta quae accurate praefiniant, uti in Codice nostro (can. 1552 ss.), formam et rationem processus instituendi, normae videlicet de foro competenti, de disciplina in tribunalibus servanda, de iudiciali causae disceptatione ac definitione, de sententia, appellatione, restitutione in integrum atque de aliis eiusmodi capitibus, in Ecclesia orientali non habentur [2]. Quae lacunae iuris latius adhuc patent in systemate poenali, quoad delicta nimirum et poenas.

22. Ex hucusque dictis satis abundeque patet, nihil profecto accomodatius nihilque opportunius esse, quam ut ecclesiasticae Orientalium disciplinae, salvis quidem ritibus et vetustissimis moribus, peculiari Codice consulatur, quem rebus religiosis instituendis firmandisque summopere profuturum omnes iure confidunt. Novum

[1] Cfr. v. g. Synod. Maronit., part. II, cap. 11, n. 3.
[2] Synod. Alex. Copt. (sect. III, cap. 6, tit. 2 ss.) refert peculiares normas de forma et ratione iudicialis processus instituendi.

sane arduum opus; sed quo plus difficultatis habet, eo magis est Apostolica Sede dignum.

Ecclesiarum dignitas orientalium, pervetustis rerum monumentis eisque insignibus commendata, magnam habet universo christiano orbe venerationem et gloriam. Augusta enim, qua varia ea rituum genera nobilitantur, antiquitas, et praeclaro est ornamento Ecclesiae omni, et fidei catholicae unitatem affirmat. Inde enimvero, dum sua praecipuis Orientis Ecclesiis apostolica origo testatior constat, apparet simul et enitet earumdem cum Romana usque ab exordiis summa coniunctio [1].

25. Aliud praeterea in votis omnium est. Ex quo, nono labente saeculo, Orientis gentes ab unitate Ecclesiae catholicae coeperunt avelli, vix dici potest quantum a Sede Apostolica adlaboratum fuerit, ut filios dissidentes ad suum revocaret gremium. Faxit Deus ut cito dies illucescat, tot anxiis RR. Pontificum omniumque christifidelium votis exoptatus, quo penitus amoveatur obex ille, qui duos iamdiu dividit populos, atque his uno fidei et caritatis amplexu permixtis, pax invocata tandem aliquando refloreat, atque ita *unum ovile et unus pastor fiat* [2].

F. M. Cappello, S. I.

[1] Leo XIII, Const. « *Orientalium dignitas* », 30 nov. 1894.
[2] Pius X, Litt. Apost. « *Ex quo* », 25 dec. 1910.

La mediación universal de la Santísima Virgen
en las obras del B. Alberto Magno

Summarium. — Quoniam B. Alberti M. testimonia latine citantur, sufficit nostrae tractationis brevem conspectum exhibere.

B. Alberti doctrina de universali B. Virginis mediatione in duas partes distribuitur, quarum prior de mediatione agit in genere concepta, altera de mediatione in specie et quasi analytice spectata.

Pars I. — 1. Eminens Deiparae dignitas, mediationis radix et mensura. — 2. B. Virgo, secunda Eva. — 3. In vetere Testamento praefigurata. — 4. Universalis Mediatrix. — 5. Mariae plenitudo gratiae in homines redundans. — 6. Universale Virginis patrocinium. — 7. Multiplex B. Virginis interventus in oeconomia divinae gratiae.

Pars II. — 1. Spiritualis Mariae maternitas: cuius declaratur veritas, origo, promulgatio. — 2. Cooperatio in opere redemptionis: cuius cooperationis statuitur veritas, exordium in ipsa Verbi incarnatione, consummatio « iuxta crucem ». — 3. Actualis Mediatricis intercessio.

Conclusio. — B. Albertus de mediatione loquitur tamquam de doctrina certa, ab omnibus admissa, in veritatis revelatae deposito contenta.

La posición privilegiada del B. Alberto M. en el campo de la Teología y en la historia del pensamiento católico da a sus escritos una autoridad eminente y singular. Su antigüedad le pone en contacto casi inmediato con los últimos representantes de los Santos Padres. Su ingenio extraordinario y el haber sido maestro de Santo Tomás de Aquino le puso en condiciones de iniciar y activar eficazmente el gran florecimiento teológico del siglo XIII. Su santidad y sincera piedad le ha dado siempre gran crédito en el pueblo cristiano. Esta triple representación de la tradición patrística, de la ciencia teológica y del sentimiento cristiano no puede menos de comunicar a sus enseñanzas una autoridad, que difícilmente se hallará en otro teólogo. Por esto ha de ser sumamente interesante estudiar lo que enseña sobre la mediación universal de la Santísima Virgen.

Con asombro quizás verán algunos que el B. Alberto M. tiene no solo expresiones sueltas, explícitas sin duda y categóricas, sino

un verdadero cuerpo de doctrina, en que expone bajo todos sus aspectos y en todos sus elementos integrantes la consoladora doctrina de la mediación universal, tal cual hoy la entendemos. Sin duda que él no ha dejado un tratado seguido sobre este glorioso privilegio de la Madre de Dios; pero no es menos cierto que con solo recoger y coordinar lo que él ha escrito, se obtiene fácilmente este tratado completo y sintético de la mediación universal.

Para ello no echaremos mano de todas las obras mariológicas que se le han atribuído [1], sino solo de las genuinas y ciertas. Tres serán éstas principalmente: su *Comentario sobre el Evangelio de San Lucas,* su *Mariale* o *CCXXX Quaestiones super Evangelium « Missus est »* y sus *Sermones,* contenidas respectivamente en los tomos 22-23, 37 y 13 de la colección completa de sus obras publicada en París por A. y E. Borgnet (1894-1895, 1898 y 1891).

No vamos a traer, ni con mucho, todos los textos del B. Alberto M. relativos a la mediación universal: son tantos, que no ha sido cosa fácil seleccionar los principales. Por lo demás, bastarán sobradamente para nuestro intento los que hemos recogido. No ha sido tampoco pequeña la dificultad en coordinarlos; pues muchos de ellos tienen tal plenitud y presentan la mediación bajo tan diferentes aspectos, que no sabía uno bajo qué titulo o capítulo comprenderlos. Al fin los hemos distribuído atendiendo al aspecto más saliente o característico de cada texto. Esta plenitud de los textos, que a veces casi abarca íntegramente toda la doctrina de la mediación universal, si es un estorbo para la marcha progresiva del pensamiento, tiene en cambio la ventaja inapreciable de multiplicar los testimonios sobre el objeto principal de la mediación.

Dividiremos nuestro trabajo, como lo hemos ya hecho otras veces, en dos partes principales. En la primera estudiaremos los textos que hablan de la mediación de la Virgen de un modo más

[1] Hemos prescindido por consiguente de la gran obra *De laudibus B. Mariae Virginis libri XII,* cuyo autor parece ser Ricardo de San Lorenzo, en la cual se leen testimonios como éstos: « Quidquid boni dat (Deus) creaturis suis, per manus matris Virginis vult transire » (lib. 2, cap. 3, n. 4, vol. 36, pag. 91 b); « B. Virgo fons et puteus est aquarum viventium, quae a Christo ad ipsam, et ab ipsa ad nos fluunt » (lib. 4, cap. 23, n. 1, ib. pag. 238).

virtual o genérico. En la segunda presentaremos los testimonios que determinan más particularmente los aspectos o elementos principales de la mediación, y se reducen a tres: la maternidad espiritual de la Virgen, su cooperación en la obra de la redención humana y su intercesión actual en los cielos.

I. La mediación de la Virgen en general.

1. Dignidad incomparable de la Madre de Dios.

La dignidad soberana y eminencia singular de la Virgen María no es ajena a su mediación universal: al contrario, la entraña ya virtualmente. La razón es clara. Que la Virgen intervenga de alguna manera directamente en la economía de la gracia, cuando tantos santos intervienen en ella, es cosa innegable. Ahora bien, desde el momento que la Virgen interviene, ha de intervenir proporcionalmente a su excelsa dignidad. Y como la Virgen por razón de su dignidad está incomparablemente por encima de todos los ángeles y santos, así también por su intervención directa en la economía de la gracia ha de sobrepujarlos a todos. Y esta ventaja de la Virgen, no menor en la extensión que en la eficacia, parece reclamar que su influjo en la gracia sea universal. Por esto no será fuera de propósito considerar lo que el B. Alberto M. enseña sobre esta dignidad eminente y única de la Madre de Dios. Con todo, para no hacernos interminables, solo aduciremos algunos de los testimonios en que esta dignidad de la Virgen se nos presenta más o menos relacionada con su mediación universal. Pero antes, a modo de preámbulo, vamos a copiar parte del proemio con que el B. Alberto M. encabeza su *Mariale,* pues en él nos revela tan hermosamente no solo su tierna piedad para con la Virgen María, sino también el criterio de rigorosa verdad por el cual quiere gobernarse en la glorificación de la Madre de Dios. Dice, pues: « Est autem opus quod acceptamus, Dominicae Incarnationis exordium describens ac nostrae redemptionis mysterium, quod in laudem et gloriam et honorem gloriosissimae et solius vere honoratae super omnem creaturam Virginis Matris Dei, ipsius auxilii specia-

lissima confidentia suscepimus, et in eiusdem misericordia tamquam in firmissima spei nostrae ancora, exspectantes finem consummationis et praemium laboris, quae est motrix voluntatis, et causa operationis, et inspectrix intentionis... Non enim intendimus gloriosam Virginem nostris mendaciis adornare..., sed rudibus et simplicibus mei similibus devotionis munus per verba simplicia ministrare... » (Prooem., vol. 37, pag. 1-2).

Oigamos ahora con cuánto encarecimiento enaltece el B. Alberto M. la excelsa dignidad de la Reina de los cielos.

Glosando aquellas palabras del Apocalipsis: *Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim*, dice: « Fulgor divinus splendet in ea in miraculis. Quidquid gratiae in luna significatur in Ecclesia, procumbit eius meritis. Quidquid lucis fulget in caelo in beatis, refertur in eam; eo quod mater est redemptoris aperientis ianuam regni caelestis » (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 72 b). Por estos destellos de divinidad que la circundan, es la Virgen Reina y Señora de los cielos: « Haec est regina, quae adstitit in varietate virtutum, in vestitu deaurato, splendore deitatis in eam superveniente, et ideo Domina » (*In Mt. 1, 18*, vol. 20, pag. 38). « Beatissima Virgo fuit Domina omnium creaturarum, utpote mater creatoris, adiutrix redemptoris, regina creationis et regenerationis » (*Mar.*, Q. CLXVI, vol. 37, pag. 251). « Ipsa enim omnium, quorum Deus dominus est, domina est » (*Mar.*, Q. XXIX, § II, vol. 37, pag. 62). « Gloriosa Virgo Maria... princeps est totius Ecclesiae » (*Serm. Dom. XVII post Trin.*, vol. 13, pag. 275). « Ista est Imperatrix totius mundi... In ipsa est plenitudo potestatis caelestis perpetua ex auctoritate ordinaria... In ipsa est legitima dominandi potestas ad ligandum et solvendum per imperium... » (*Mar.*, QQ. XXXVI-XLIII, solutio ad praedicta, § II, vol. 37, pag. 86). Y comparando la potestad de la Virgen con la del Papa, dice que también la Virgen, y con mayor extensión que el Papa, tiene « potestatis plenitudinem: habet enim Dominus Papa potestatis plenitudinem in vita ista, sed non in caelo, nec in purgatorio, nec in inferno: totam autem habet beatissima Virgo potestatem in caelo et in purgatorio et in inferno » (*Mar.*, *ib.*, pag. 87). Es que, al fin, en Dios y en la Virgen Santísima « fuit ... aequalis potentia in genere: ipsa enim eiusdem regni regina

est, cuius ipse est rex » (*Mar.*, Q. CLXV, vol. 37, pag. 248). Esta potestad se la dio a la Virgen su divino Hijo: « Consentaneum quippe rationi est, quod Filius matrem suam filiali affectu honorans, plenam ei super omnia bona sua dederit potestatem » (*Serm. II In Annunt.*, 1, vol. 13, pag. 486). « Filius... matrem suam nascendo coronavit, cum... esse matrem Dei et reginam misericordiae mox nascendo concessit » (*Mar.*, Q. CLXIV, vol. 37, pag. 245).

Este título de *Reina de misericordia* lo explica hermosamente el B. Alberto M.: « Illa proprie diceretur regina Franciae, quae domina vere et iure esset omnium quae sunt in Francia. Sed beatissima Virgo vere et iure et proprie est domina omnium quae sunt in misericordia Dei. Ergo proprie est regina misericordiae. Item, si... *misericordiae* construeretur transitive, vere et proprie diceretur regina misericordiae: ipsa enim est causa totius misericordiae, et relevans omnem nostram miseriam. Item, si construitur intransitive, sensus erit: ipsa est regina misericordiae, id est, ipsa misericordia: sed adhuc dicitur vere regina misericordiae... Has rationes concedimus dicentes quod propriissimum nomen quod beatissimae Virgini secundum suam dignitatem summam debetur, est *regina misericordiae* (*Mar.*, Q. CLXII, vol. 37, pag. 236-237).

En virtud de esta realeza y señorío de la Virgen demuestra el B. Alberto M. su incomparable superioridad sobre todas las criaturas, tanto que sola ella constituye como una jerarquía aparte, encumbrada sobre todas las jerarquías angélicas. Reproduciremos algunas de las muchas razones con que prueba esta excelsa soberanía de la Reina de los cielos: « Improportionabiliter differt magis Domina a servo, quam servus a servo: sed Seraphim sic se habet ad Cherubim ut servus ad servum, Domina autem ad Seraphim ut regina sua et omnium angelorum: ergo improportionabiliter plus est ipsa super Seraphim quam Seraphim super Cherubim: ergo in alio ordine super ipsum: sed Seraphim est supremus ordo angelorum: ergo ipsa est super omnes hierarchias angelorum. — Item, Rex et regina ab eadem denominantur dignitate et regno et principatu: ab eodem enim regno dicitur rex Franciae et regina Franciae: ergo ab eodem regno dicitur Rex caelorum et Regina caelorum: sed sua dignitas regalis est super omnes dignitates angelorum et principatus: ergo dignitas reginae caelorum est super

omnes choros et hierarchias angelorum. — Item, ipsa habet regnum per Filium, et dicitur regina a regno Filii: sed illud est increatum et aeternum: ergo ipsa est regina a regno aeterno. — Ad idem sunt auctoritates sanctorum. Augustinus: 'Sed de te, o Virgo Maria, quid dicam pauper ingenio, cum quidquid dixero, minor laus est, quam dignitas tua meretur? Si caelum appellem, tu altior es. Si matrem gentium dicam, praecedis. Si formam Dei appellem, digna exsistis. Si Dominam angelorum vocitem, super omnia tu esse probaris'. Si igitur Domina angelorum, ergo est super omnes angelos. — Item, una est maiestas regni caelorum a quo Deus Trinitas est rex, et ipsa regina vocatur: ergo sua dignitas est super omnem creaturam » (*Mar.*, Q. CLI, vol. 37, pag. 221-223). Con razón, pues, dice en otro lugar: « Virtus eius super caelestes virtutes, nullis legibus coartata, superat omnia » (*In Luc. 11, 27,* vol. 23, pag. 168 a). « Alii enim sancti super aliquos, et nullus super omnes: ipsa autem super omnes » (*Mar.*, Q. CLIV, vol. 37, pag. 226). Y más expresivamente: « Beatissima Virgo non cadit in numerum cum aliis; quia non est una de omnibus, sed est una super omnes » (*Mar.*, Resp. ad QQ. LXX-LXXX, vol. 37, pag. 138). Por razón de esta dignidad incomparable « tota (civitas Dei) matrem veniae, gratiae et gloriae beatam dicit » (*In Luc. 1, 49,* vol. 22, pag. 130 b). Por esto también, en los cielos lo mismo que en la tierra, es la Virgen *bendita entre todas las mujeres*: « Quadruplex est ratio benedictionis: ... maledicti evacuatio,... fecunditatis ampliatio,... singularis gratiae collatio,... congratulantium collaudatio... Beatissima Virgo, omnium Domina, secundum omnem rationem benedictionis omnifariam est superbenedicta » (*Mar.*, Q. CLXVI, vol. 37, pag. 250-251).

2. La Virgen, Segunda Eva.

Es realmente notable la frecuencia con que el B. Alberto M., siguiendo en esto la tradición de los SS. Padres, contrapone la Virgen a la primera mujer, atribuyendo a la Virgen en la obra de nuestra reparación una intervención, análoga a la vez e inversa, a la que tuvo Eva en nuestra ruina. Bastarán por ahora algunos ejemplos. « Quia igitur femina, dice, spiritu superbiae viro

gustum necis obtulit, ita femina ab angelo salutata mundo salutis auctorem edidit » (*In Luc. 1, 27*, vol. 22, pag. 52). « Inde, continúa poco después, aptum nostrae redemptionis initium. Sicut enim angelus malus suasit Evae gustum perditionis, ita e contra angelus bonus obtulit Virgini eulogium salutationis » (*Ib. 1, 28*, pag. 56). « Decores enim, quos angelus abiecit et ab Eva abstulit, Virgo beata assumpsit » (*Ib.*, pag. 58). Sobre aquellas palabras de la Virgen: *Beatam me dicent omnes generationes*, añade: « Virorum enim generatio dicit beatam; quia ad viros per eam propagata benedictio, sicut per primam matrem maledictio. Etenim sicut dixit vir: *Mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno*, scilicet, vetito, *et comedi*, ita nunc dicat: Mulier quam dedisti mihi Dominam, dedit mihi lignum vitae, et maledictum primum ademit » (*Ib., 1, 48*, pag. 129 a). Y empleando un juego de palabras, que se había hecho ya muy común, dice en uno de sus sermones: « In hoc nomine *Ave* fit nominis *Evae* conversio. Triplicem quidem habuit Eva maledictionem: corruptionis in conceptu, gravitatis post conceptum, doloris in partu. E contra Maria triplicem in hac salutatione recepit benedictionem... Hoc est *Ave* sine triplici *vae* corruptionis, gravitatis et doloris, quod incurrit Eva per peccatum... Ideo digna est salutari non solum ab angelo, sed etiam ab homine magis, qui per se perditus, per eam salutem invenit » (*Serm.*, LVIII, I-II, vol. 13, pag. 630-631). Explicando más este segundo juego de palabras, añade en otro sermón: « Beata Virgo propter quattuor hoc verbo *Ave* salutatur. *Ave* enim sonat quasi sine *vae*. Eva namque quadruplici *vae* subiacuit... Beata igitur Virgo ab hoc *vae* quadruplici immunis fuit » (*In Annunt. serm.*, I, 1, vol. 13, pag. 480-481).

Esta relación de la Virgen con Eva entraña juntamente una antítesis y un paralelismo. Por razón de la antítesis dice el B. Alberto M. que la Virgen no debió llamarse Eva: « Nomine autem Evae vocari non debuit, cum in re et effectu contraria ei fuit per omnia. Illa enim damnavit, ista salvavit: unde et ipsa nomen Evae mutavit, non voce quidem, sed re » (*Mar.*, Q. XXIX, § III, vol. 37, pag. 62). Sin embargo por razón del paralelismo no duda en apellidar a la Virgen *nuestra Eva*: « Vide nostram Evam matrem omnium viventium per gratiam, omnino aliter esse affectam, quam

Evam matrem viventium per culpam et miseriam » (*In Luc. 1, 34*, vol. 22, pag. 89 b).

3. Figuras de la Virgen en el A. T.

Eva, aunque la principal, no es la única figura con que Dios anunció a la Virgen en el Antiguo Testamento, para simbolizar su mediación universal. Muchas de estas figuras descubre el B. Alberto M. en las páginas sagradas: recogeremos las principales.

En la Q. CXXIII del *Mariale* se pregunta: « Qualiter B. Virgo fuerit multifarie praefigurata ». Dos partes abarca la respuesta a esta cuestión. En la primera se demuestra el hecho, en la segunda se determina el modo o extensión del hecho. El hecho se demuestra señalando como figuras de la Virgen la vara de Aarón, la zarza que ardía y no se quemaba, Isabel la madre del Bautista y Sara la madre de Isaac. He aquí, por vía de ejemplo, la donosura con que prueba que la zarza figuraba a la Virgen: « Quod hoc (rubus) fuerit figura beatissimae Virginis, probat Ecclesia non disputando, sed cantando et determinando: *Rubum quem viderat* Moyses incombustum... » (*Mar.*, *loc. cit.*, vol. 37, pag. 176 a). La segunda parte se encabeza con este preámbulo: « Qualiter autem et quibus figuris (beatissima Virgo praefigurata fuerit), multifariam multisque modis patet, videlicet in creatis, in factis, in visis, et coniugatis » (*Ib.*). En las cuales palabras se designan cuatro géneros o tópicos de figuras: las obras de los seis días de la creación, los hechos, esto es, las obras casi todas de arte y sagradas que van apareciendo en el decurso de la historia bíblica, las visiones mostradas por Dios y las mujeres más célebres del pueblo de Israel. De las obras de los seis días solo aduciremos dos. Aludiendo a aquellas palabras del Génesis: *Congregationesque aquarum appellavit Maria*, dice el B. Alberto jugando del vocablo ingeniosísimamente: « Tertiae diei opus est congregatio aquarum *in locum unum*, id est, in virginalem uterum congregativum omnium gratiarum; sed in hoc est differentia, quod congregatio aquarum vocatur Mária, media (syllaba) correpta, congregatio gratiarum appellatur María, media producta » (*Ib.* b). Sobre las obras del cuarto día hablando de la luna, dice: « Quid autem per lunam nisi Virgo

beatissima luci conformissa (*sic*) et divina claritate plena figuratur? Luna, ut legitur in libro *Sententiarum*, facta est propter diei et noctis vicissitudinem, propter noctis declarationem, propter operantium in nocte consolationem, et quia quaedam animalia sunt quae lucem diei ferre non possunt. Haec autem omnia operatur Virgo lucidissima. Est enim quies laborantium, quies et decus mortalium, solacium operantium, umbraculum infirmorum, refrigerans misericordiae umbra quos reverberat sol radiis iustitiae » (*Ib.*, pag. 176-177). Sobre el segundo género de figuras dice: « Non tantum in creatis, sed etiam in factis est praefigurata, ut patet in arca Noe, in iride, in tabernaculo Moysi, in arca testamenti, in candelabro, in propitiatorio, in templo, in throno Salomonis, in ostio, in domo Salomonis, et in multis aliis » (*Ib.*, pag. 177). Sobre el tercer género de figuras añade: « Similiter in visis et imaginatis invenitur figurata, ut est rubus Moysis. Sedes sapphirina super firmamentum. Mons de quo pretiosus lapis est abscissus sine manibus. Figurata est etiam in arbore tangente caelum: in porta clausa: in vellere Gedeonis: in fonte parvo qui crevit in fluvium maximum: in porta templi speciosa: in muliere amicta sole » (*Ib.*). Por fin del cuarto género escribe: « Similiter et in coniugatis Rebecca et Rachele, in Iudith vidua, et in Esther coniugata, in Sara sterili, et in Elisabeth matre Ioannis Baptistae » (*Ib.*). Y concluye: « Ex his omnibus sufficienter manifestum est, quod beatissima Virgo in creatis, et factis, visis et coniugatis est multipliciter figurata » (*Ib.*).

Dejando lo que en la cuestión siguiente dice sobre las profecías de la Virgen en el Antiguo Testamento (*Ib.*), veamos cómo en otros lugares se aplican a la Virgen más particularmente estas y otras figuras bíblicas. La Virgen es otra Judit: « Haec est enim unica mulier, quae, sicut habetur (*Iudith.*, 14, 16), *una mulier hebraea fecit confusionem in domo regis Nabuchodonosor. Genes.*, 3, 15: *Ipsa conteret caput tuum* » (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 75 b). Y extendiendo la comparación añade: « Unde Iudith (15, 10-11) dicitur: *Tu gloria Ierusalem*, et hoc dicunt qui sunt in patria; *tu laetitia Israel*, et hoc dicunt qui adhuc sunt in via; *tu honorificentia populi nostri*, et hoc dicit generatio mulierum; *quae fecisti viriliter*, et hoc dicunt qui redempti sunt ab inferis, quos a captivitate absolvit; *eo quod castitatem amaveris*, et hoc dicunt

virgines; *et post virum tuum alterum nescieris*, et hoc dicunt viduae» (*In Luc. 1, 48*, vol. 22, pag. 129 b).

En la historia de Gedeón ve también el B. Alberto M. un símbolo de la Virgen: «Angelus dixit ad Gedeonem: *Dominus tecum*. In virtute sermonis, quod umbra et figura est verbi istius, prostravit et in fugam convertit castra Madian. Quod in conceptu Virginis spiritualiter est impletum. Unde Is. (9, 14):... *Sceptrum exactoris eius superasti, sicut in die Madian*» (*In Luc. 1, 28*, vol. 22, pag. 63 b).

Entre los símbolos tomados de cosas inanimadas, dos solamente citaremos: la vara de Aarón y la nubecilla vista por Elías. «Significata per virgam Aaron (*Num.*, 17, 8)... viruit virtute, fronduit benedictione, floruit gravidatione cordis, quo nos concepit, et corporis, quo Filium Dei incarnatum suscepit. Fructificavit in partu salutis cibum et refectionem salutarem» (*In Luc. 10, 42*, vol. 23, pag. 90 b). «Hoc etiam significatur (*3 Reg.*, 18, 44), ubi dicitur quod nubes parvula quasi vestigium hominis elevata est de mari, Elia statim clamante et dicente quia sonus multae pluviae est. Nubes enim solis calore attracta, terrena est inhabitatio corporalis beatae Virginis, quae attracta sursum calore dilectionis solis veri, Filii sui: elevata autem per assumptionem in caelum de mari amaritudinis et inquietudinis huius mundi ad thronum summae dignitatis et regiae maiestatis. Statim autem clamat sermo propheticus et omnis bonorum coetus quod sonus inundantis est multae pluviae: qua terrestres compluit in gratia et venia, caelestes in illuminationum gloria, et infernales in indulgentia: ut sibi pro honore Filii sui curvetur omne genu caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur quia ipsa est ut domina maiestatis in gloria Iesu Christi Filii eius» (*In Luc. 10, 42*, vol. 23, pag. 91 b).

Se dirá por ventura que muchos de estos simbolismos son infundados y aun enteramente arbitrarios. No lo negaremos. Nótese empero que ahora no estudiamos esos símbolos en sí mismos, sino lo que de ellos pensaba el B. Alberto M., o, mejor, lo que pensaban generalmente sus contemporáneos. Además, y esta consideración tiene mucho valor para nuestro objeto, el que los símbolos sean infundados demuestra evidentemente una cosa: y es, que no es el pensamiento hijo del símbolo, sino, al contrario, el símbolo

hijo del pensamiento; y cuanto más arbitrario pueda parecer el simbolismo, más evidente aparece que está hondamente arraigado el pensamiento, pues le basta el más ligero indicio o la semejanza más remota para verse reflejado o encarnado en una imagen sensible. Queremos decir que en la mente del B. Alberto M. estaba profundamente grabado el pensamiento de que, por una parte, la Virgen ejerce un influjo eficaz y constante en la economía de la gracia, y, por otra parte, este influjo tiene tal importancia y relieve en el plan de la providencia divina, que no puede menos de estar expresado continuamente en todas las páginas del Antiguo Testamento. Por esto, cualquier hecho, cualquier objeto, que de alguna manera pueda expresar o representar la intervención benéfica de la Virgen en favor de los hombres, es ya para él una imagen de esta intervención, es, digámoslo claro, un símbolo de su mediación universal. Y esto es lo que hace a nuestro propósito.

4. Mediación universal.

Pasemos ya a los textos en que el B. Alberto M. formula de un modo explícito la mediación universal de la Santísima Virgen. Pero notemos ante todo que en semejantes textos no es lo esencial el nombre de mediación o medianera: lo importante es que en ellos se atribuya a la Virgen una intervención o acción directa a la vez y universal en la economía de la gracia divina: que, ésta supuesta, claro es que la Virgen no puede ser la causa principal, que siempre es o se supone ser Dios: ella es necesariamente un instrumento de la acción divina, una causa subordinada, intermedia entre la causa principal y el efecto, entre Dios y la gracia, o entre Dios y los hombres. Y esta causalidad intermedia de la Virgen aparece expresada en los testimonios que anteriormente hemos aducido y en los que iremos aduciendo en todo el decurso de nuestro trabajo. Ahora nos limitaremos a algunos de los testimonios en que esta causalidad se presenta más o menos explícitamente como mediación: lo cual, evidentemente, por muchas razones, tiene sus ventajas, que no podíamos despreciar. Al fin, la palabra « mediación » o « medianera » es la que ha prevalecido ya para significar este influjo de la Virgen en el orden de la divina gracia.

La Virgen posee con excelencia la propiedad que tienen los arcángeles de «reducir los inferiores a los superiores»: «Ipsa enim sola omnes inferiores reduxit tamquam *mediatrix* reconciliationis, adiutrix redemptionis» (*Mar.*, Q. CLIV, vol. 37, pag. 226 *b*). «Fuit (B. Virgo)... peccatorum reconciliatrix et mediatrix,... omnium peccatorum salvatrix et iustorum conservatrix» (Q. CXCI, vol. 37, pag. 278). «Nomen *Maria*... beatissimae Virgini congruentissime adaptatur... ad statum designandum *mediationis* beatissimae Virginis, qua *mediante* genus humanum per mare huius saeculi ad portum caeli exemplo, suffragio et merito revocatur» (*Mar.*, Q. XXIX, § II, vol. 37, pag. 61). Nótese de paso que en este texto no se menciona la maternidad divina de la Virgen: aunque también por ella, como veremos, es próxima y directa la mediación de la Virgen. En el texto que vamos a citar se expresa con un matiz algo diferente esta mediación de la Madre de Dios: «... *Omnes generationes*... Cum enim Dominus salutem nostram operatus sit in ipsa, tamquam in medio terrae operatus est eam. Ipsa enim medium terrae dicitur: proprietate illa medii, qua ad ipsam omnia extrema sicut ad reparatricem respiciunt. Caelestium quidem generatio, quia per eam quae in caelo corruerant sunt restaurata. Terrestrium vero, quia omnes... sunt reconciliati. Infernorum autem, quia... per ipsam sunt a captivitate reducti. Unde ipsa est mulier quae in caelo amicta sole apparuit in splendore divino, et coronam duodecim stellarum, hoc est, claritatis sanctorum restauratae ruinae habuit in capite. Ipsa est item, quae in mundo gratia plena effulsit» (*In Luc. 1, 48*, vol. 22, pag. 128-129).

Bajo la imagen de *puerta del cielo* se declara de un modo realista la mediación universal de la Virgen: «Beata Virgo proprie dicitur *porta caeli*; quia per ipsam exivit quidquid gratiae umquam creatum vel increatum in hunc mundum venit vel venturum fuit: omnium enim bonorum mater est, et mater gratiae et mater misericordiae... Per ipsam intravit quidquid umquam boni de caelis in terram descendit, et e converso... Haec porta omnibus intrare volentibus est pervia... Ex quo patet qualiter gratiosa Virgo est porta et fenestra caeli» (*Mar.*, Q. CXLVII, vol. 37, pag. 211). «*Invenisti... gratiam* increatam, et in illa et cum illa omnem creatam... Patet igitur qualis fuerit... et quae gratia

quam invenit. Invenit autem: quia humano generi perditam primo recuperavit... Ideo per ipsam omnes gratiam rehabuerunt, ut patet in privilegio *Mater omnium*, et in privilegio *Porta caeli* » (*Mar.*, Q. CCIV et respons. ad QQ. praeced., vol. 37, pag. 294). También es la Virgen el cuello místico que une a la Cabeza con el cuerpo, a Cristo con la Iglesia: « Per collum intelligitur beata Virgo, per ipsam enim quasi excellentissimam totum corpus Ecclesiae unitur capiti Christo » (*Serm. de Assumpt. II*, V, vol. 13, pag. 541). Bajo la imagen de *acueducto* expresa el B. Alberto la universalidad absoluta de la mediación: « Beatitudo... Sanctorum, prima origine a fonte sanctae Trinitatis procedens, influit in humanitatem Christi. A Christo vero beata Virgo Maria suscipiens beatitudinem, tamquam nobilis aquaeductus, deportat eam Angelis, Patriarchis, Prophetis, Apostolis, Martyribus, Confessoribus, ac deinceps omnibus aliis Sanctis » (*Serm. in fest. Omn. Sanctor.*, vol. 13, pag. 591).

Dos aspectos ofrece la mediación de la Virgen; pues, por una parte, por ella nos viene la gracia de Dios, y, por otra, por ella tenemos nosotros entrada con el Hijo y con el Padre. De lo primero dice: « (B. Virgo) nos iustificavit, misericordiae mater exstitit,... *per quam* pax vera descendit de caelo » (*Mar.*, Q. CLXXVI, vol. 37, pag. 262). De lo segundo añade: « Prae hominibus autem omnibus accepit gratiam, quae omnibus invenit reparationis viam. *Per ipsam* enim accessum habemus ad Filium, per Filium autem ad Patrem » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 163 *a*). Muchas consideraciones sugiere este texto: como también la mayor parte de los precedentes. Para entender su significación y alcance bastarán breves observaciones. Nótese ante todo que en él la mediación de la Virgen para con el Hijo se parangona con la mediación del Hijo con el Padre: ambas universales, ambas necesarias en la presente providencia de Dios. Además la mediación de la Virgen no consiste precisamente en que por medio de ella hemos recibido el Hijo, sino que por ella tenemos entrada para con el Hijo. Y esta mediación explica cómo la Virgen halló el camino de la reparación universal: para lo cual recibió la plenitud de la gracia con preferencia a todos los hombres. Esta plenitud de la gracia, que, recibida en la Virgen, de ella y por ella se comunica y derrama sobre todos los hombres, es uno de los aspectos principales

bajo el cual expresa el B. Alberto M. la mediación universal de la Virgen Santísima.

5. Plenitud desbordante de la gracia.

La Virgen, lo mismo que Jesu-Cristo, si bien de un modo secundario y subordinado, es medianera de la gracia, porque está ella llena de gracia. Que no es medianera de una gracia que está fuera de ella, sino de una gracia que se recoge en ella y de ella se deriva a todos los hombres. Por esto la plenitud de la gracia es el fundamento de la mediación universal. Hermosamente expresa esta universal plenitud el B. Alberto M., cuando dice: « Alii sancti acceperunt... gratiam creatam particulariter: ipsa autem creatam *universaliter*, et increatam singulariter » (*Mar.*, Q. CLIV, vol. 37, pag. 226). « Ipsa omnium bonitatum universaliter distributiva. Inde dicitur *stella maris*: quia omnibus praesentis vitae gratiis semper plenissima. Inde dicitur *Maria*: quia sicut in mari est congregatio omnium aquarum, ita in ipsa est aggregatio omnium gratiarum » (*Mar.*, Q. XXIX, § II, vol. 37, pag. 62). « Annuntiatur beatae Virgini plenitudo gratiarum, quae est origo et medium omnis gratiae, et etiam causa in humanum genus transferendae, et secundum statum vitae et patriae... Item, quoniam omnium bonorum mater est... Unde cum ista plenitudo... contineat gratias spirituales et corporales,... dicitur... *gratia plena* » (*Mar.*, Q. XXXIII, § II, vol. 37, pag. 70 b). « Signa vero plenitudinis duo in ea non deficiunt: exuberantia videlicet, et quod aliud nihil capere potest. Exuberantia quidem, quia effluit ex ea gratia in omnes... » (*In Luc. 1, 28,* vol. 22, pag. 62 a). « Suam gratiae plenitudinem ad alios transmittit » (*Mar.*, Q. CLXXVII, vol. 37, pag. 263). « Vas enim parvulum, cor humile beatae Virginis, in quo ponitur manna Verbi Dei increati et creati, quantum potest capere gomor, hoc est, ad sufficientiam Ecclesiae: ... ut ex hoc Apostoli et Evangelistae et tota simul Ecclesia instruantur » (*In Luc. 2, 19,* vol. 22, pag. 218 b).

Esta plenitud desbordante de gracia se expresa frecuentemente bajo la imagen de una fuente: « Beata Maria... bene dicitur *gratiosa,* id est, gratia plena... Aliis quippe sanctis divisiones gratiarum datae sunt: beatae vero Virgini totus fons gratiarum datus

est » (*Serm. in Dom. V post Trinit.*, I, 1, vol. 13, pag. 229). « Beata Virgo fuit hortus deliciosus... propter fontem, qui ex ipsa scaturiens totam Ecclesiam irrigat abundanter. Hic autem fons est compassio et misericordia B. Mariae, per quam fluit ad omnes quantumlibet etiam peccatores » (*Serm. de Assumpt. III*, II, 5, vol. 13, pag. 544). « Ipsa est fons indeficientis aquae per plenitudinem gratiae ipsius: a qua peccator accipit absolutionem veniae, iustus autem puritatem gratiae, tentatus refrigerium temperamenti, devotus haustum dulcem sapientiae consolationis consolantis » (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 74 b). « Quaecumque enim desiderantur, in ipsa inveniuntur » (*Ib. 10, 40*, vol. 23, pag. 85 b). A la imagen de fuente son afines las de torrente y canal. « Domus enim Dei, Virgo est beata; ... abundantia domus, plenitudo est charismatum, qua plena gratia omnibus abundanter usque ad ebrietatem refundit. Torrens inde erumpens impetu magno, pietatis eius fluxus est, caritate cogente impetuosus et rapidus, omnium ad se rapiens devotionem » (*Ib. 10, 38,* vol. 23, pag. 75 a). « Quae sicut canalis ad nos fluenta traducit gratiarum, quae ante per omne tempus defluxerunt » (*In Luc. 1, 28,* vol. 22, pag. 57).

Si la materia no fuera tan importante, nos hubiéramos podido ahorrar el trabajo de transcribir todos los textos precedentes, pues cuanto en ellos se dice se resume admirablemente en el siguiente, en que trata de propósito de esta materia. A la cuestión: « Quid nobis ex plenitudine gratiarum Mariae venerit? », responde: « Fuit... ista plenitudo secundum omnem plenitudinis rationem plenitudo perfectissima. Est enim plenitudo, alia dativa et non receptiva, quae soli Deo convenit... Alia est receptiva, et haec triplex. — Quaedam enim est receptiva et dativa et non retentiva: et haec est plenitudo canalis. Et sic beatissima Virgo plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum [1], quae omnes ad numerum tran-

[1] La expresión « plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum » se ha de entender como si dijese: « plena est gratia, sc. omnium numerice gratiarum ». Godts (*De definibilitate mediationis universalis Deiparae*, pag. 341) cita este texto con una omisión y una inversión: « plena est gratiarum omnium, quantum ad numerum ». Como se remite a la edición de 1651 (t. 20, pag. 31), que no poseemos, no podemos comprobar la exactitud de la cita.

seunt per ipsius manum... — Est autem secunda plenitudo receptiva et retentiva et non dativa: et haec est plenitudo vasis. Et secundum hanc plenitudinem plena fuit omnibus gratiis... — Et est plenitudo receptiva, dativa et retentiva: et haec est plenitudo fontis, qui est plenus, et tamen effluit. Hac plenitudine plena fuit etiam beata Virgo, a qua continue effluit gratia, et tamen ipsa semper est plena gratia... Ex fonte enim huius plenae plenitudinis profluit omnis plenitudo humani generis. — Ex hac enim venit nobis pretium redemptionis, aqua ablutionis, panis refectionis, medicina curationis, arma expugnationis, praemium remunerationis... Ista plenitudo Virginis effluxit perfectam et omnimodam beatitudinem humano generi... Ex his igitur manifestum est qualiter beatissima Virgo omni gratia, omni plenitudine, omni ratione plenitudinis, et omnibus modis, gratia plena fuit » (*Mar.*, Q. CLXIV, vol. 37, pag. 241-245). No sabemos que nadie jamás, ni siquiera el mismo San Bernardo, haya expresado con semejante relieve la plenitud plenísima de gracia que posee la Virgen María y que ella comunica plenamente a todo el género humano.

6. Patrocinio universal.

La intervención de la Virgen en favor de los hombres, expuestos tan continuamente a tantos peligros y sujetos a tantas necesidades, toma naturalmente la forma de patrocinio, defensa, protección y socorro: nuevo aspecto de la mediación universal. Oigamos cómo expone el B. Alberto M. este patrocinio de la Virgen. « Aliorum protectio, dice, in ipsa in summo fuit: quia nos ab hoste protegit auxilio, ab ira Filii suffragio et exemplo » (*Mar.*, Q. CLXXXV, vol. 37, pag. 273). « Beata Virgo... semper affuit, et numquam alicui defuit in necessitate » (*In Luc. 10, 40*, vol. 23, pag. 85 a). « Omnibus ipsam quaerentibus in necessitatis subvenit articulo » (*In Luc. 10, 42*, vol. 23, pag. 90 b). « Quicumque confugit in huius castri defensionem, fiet in eo quod dicit Psalmus (90, 7-8): quod *cadent a latere tuo mille... ad te autem non appropinquabit* » (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 75 b).

Para proteger a los hombres se vale la Virgen del ministerio de los ángeles. « Haec est sicut *turris David*, id est, manu fortis:

quia fideles in ea forte refugium invenient... *Mille* etiam *clipei*, id est, omnium angelorum praesidia *pendent ex ea* ad defensionem ipsorum qui confugerunt ad ipsam» (*Serm. de Assumpt. II*, V, vol. 13, pag. 541). Es verdaderamente estupendo y suena a divino lo que en otro lugar dice el B. Alberto, comparando la custodia que dispensan los ángeles a los hombres con la protección que les dispensa la Virgen, solo comparable con la providencia del mismo Dios: «Angeli... custodiunt singuli singulos homines: ipsa vero custodit universaliter singulos homines, et singulariter universos. Singuli enim servorum praesunt sibi commissis: Dominae autem et Domini est custodia et providentia universalis» (*Mar.*, Q. CLIII, vol. 37, pag. 225). Custodia y providencia universal: solo esto bastaba para justificar el glorioso título de Medianera universal.

7. Múltiple intervención de la Virgen en el mundo de la gracia.

Sin descender todavía a los aspectos particulares o formas concretas de la mediación universal, en el terreno mismo de los títulos o renombres genéricos hallaremos muchas y variadas expresiones que nos revelan y ponen de relieve la múltiple y constante actuación de la Virgen en la economía de la gracia divina. Todas estas expresiones las reuniremos aquí, con el posible orden que permita tanta variedad. Según hemos notado anteriormente, estas expresiones, a pesar de su vaguedad, son importantísimas para establecer la verdad de la mediación universal. Porque en la mediación el punto de la dificultad, si es que alguna hay, no está precisamente en la posición intermedia que entre Dios y los hombres ocupa la Virgen, sino en la actuación o intervención directa y universal de la Virgen respecto de la gracia.

Ante todo, la Virgen es dispensadora de la gracia divina. Dice el B. Alberto M.: «Quicumque... indiget aliqua virtute, postulet instanter a beata Virgine, et dabitur ei: ipsa nempe est thesauraria Iesu Christi» (*Serm. in Nat. B. M. V.*, *II*, II, 4, vol. 13, pag. 559). «Collegit... beata Virgo ex omnibus quae esu spirituali mandi possunt, ut sint tam sibi quam aliis in cibum: et reposuit in hac arca apud se» (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 77 b). «Di-

versis enim proprietatibus uterus Virginis et urna est, horreum et torcular, omnibus ministrans esculentum et poculentum divinum » (*In Luc. 11, 27,* vol. 23, pag. 166 b).

Es la Virgen la mejor de las dispensadoras por la generosidad y largueza con que reparte los dones de Dios. « Hanc etiam (largitatem) cum excellentia habuit (B. Virgo)... Dedit enim mundo Deum et Deo mundum, et cuilibet homini regnum caelorum » (*Mar.*, Q. CLVII, vol. 37, pag. 228). « Ipsa enim... numquam non dedit cui esset dandum, et praeterea dedit omne dandum, scilicet Deo mundum, mundo Deum, hominibus caelum » (*Mar.*, Q. CLVIII, vol. 37, pag. 229 a). « Haec ramos expandit ad omnes, dilatata latitudine caritatis, fructum suum porrigens omnibus... Volucres caeli requieverunt in ramis eius, hoc est, animae sanctorum pennatae virtutibus in ramis beatae Virginis, quibus fructum porrigit, requiescunt » (*In Luc. 11, 27,* vol. 23, pag. 171 a).

Es también la Virgen luz y guía de los que caminan en este mundo o de los que navegan en el mar borrascoso de esta vida con rumbo a la patria celestial: y por esto es comparada a la estrella del mar. « Beata Virgo caeli et terrae est Illuminatrix... Duplex est sol caeli, videlicet Dei Filius et Mater eius. Hi ergo soles per omnia respiciunt » (*Serm. de Assumpt. II*, IV, vol. 13, pag. 540). « Quia sumus errabundi, necesse habemus, ut vera nobis via demonstretur. Et certe hoc facit nobis pia Virgo Maria. Ex ea quippe natus est, qui dicit (*Io.*, 14, 6): *Ego sum via, veritas et vita.* Unde et ipsa optime concordans cum verbis Filii dicit (in *Eccli.*, 24, 25): *In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis* » (*Serm. in Nat. B. M. V. I*, II, vol. 13, pag. 555-556). « Ipsa est dux in undis tentationum fluctuantium, per hoc quod est *stella maris.* Ipsa est contemplantium illuminatrix. Ipsa est tribulatorum Domina et protectrix » (*In Luc. 2, 17,* vol. 22, pag. 216 b). « Beata Maria stellae comparatur... Sicut per stellas nox illuminatur, ita etiam per beatam Virginem tota Ecclesia est illustrata. Unde quilibet Christianus debet dicere de beata Virgine hoc quod dicitur (*Sap.*, 7, 10): *Super salutem et speciem dilexi eam,* id est, Mariam, *et proposui pro luce habere illam: quoniam inexstinguibile est lumen illius.* Multum diligenda est beata Virgo a quolibet Christiano, propter hoc, quod est inexstinguibile

lumen eius. Numquam enim aliquis in tantum peccat, si vult per veram paenitentiam recurrere ad ipsam, quin ipsa sit statim quasi lucerna pedibus suis, et reducat eum in viam salutis aeternae » (*Serm. in Nat. B. M. V. III*, I, 1, vol. 13, pag. 562). « Ad populum introductio ei (Virgini) convenit in summo: ipsa enim ut columna nubis populos in terram promissionis introducit, et ut stella maris dirigit, immo ut porta caeli introducit » (*Mar.*, Q. CLXXXV, vol. 37, pag. 273). « *Stella maris*... omnes naufragos deducit ad portum maris salutis aeternae » (*Mar.*, Q. XXIX, § III, vol. 37, pag. 63).

En el camino trabajoso de la vida, además de luz, necesitamos también alivio: y la virgen es esfuerzo de los débiles, reposo de los fatigados, medicina de los enfermos. « Beata Virgo est debilium reparatrix » (*Serm. de Assumpt. II*, III, vol. 13, pag. 540). « Quia languidi et infirmi sumus, currum nobis exhibet B. Maria, in quo deportemur. De quatuor autem rotis huius currus ipsa dicit: *Ego mater pulcrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei.* Igitur *pulchra dilectio* et *timor Domini* et *agnitio*, id est, fides, et *sancta*, id est, firma *spes*, sunt quatuor rotae in curru sive quadriga B. Mariae. Qui in hoc curru deportatus non fuerit, numquam laete faciem Dei videbit... Rogate ergo Dominum, ut sic nunc in curru virtutum, quarum Virgo Maria mater est, vehamur, sicque per illam in rectam viam perducamur, ut etiam ipsa duce hereditati perpetuae restituamur » (*Serm. in Nat. B. M. V. I*, I-III, vol. 13, pag. 554-557). « B. Virgo est aegrotantium alleviatrix... Et vere beata Virgo, prae omnibus aliis sanctis, infirmis peccatoribus carissima est atque gratissima. Ipsa quippe Dei Filium, qui est medicina omnium infirmitatum, protulit mundo » (*Serm. de Assumpt. II*, II, vol. 13, pag. 539).

Otros muchos oficios ejerce para con nosotros la piadosísima Virgen. « *Nubes* etiam fuit ipsa Virgo Maria, per quam Dominus venit in mundum... Nubes igitur est beata Virgo Maria, quae pluviam divinae gloriae pluit toti mundo » (*Serm. in Dom. I Adv.*, I, 3, vol. 13, pag. 4). « Quadruplex est thronus: thronus gratiae, misericordiae, iustitiae et gloriae... Thronus gratiae est beata Virgo Maria... Unde Apostolus (*ad Hebr.*, 4, 16): *Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae*, scilicet beatae Mariae, quae est thronus Sa-

lomonis eburneus. *Cum fiducia,* quia propter nos regina facta est » (*Serm. LIII,* I, vol. 13, pag. 620). « *Sicut laetantium omnium habitatio est in te,* sancta Dei genitrix. Dicitur autem beatissima Virgo plena hominibus laetantibus: ipsa enim continet, salvat, et ambit intra se esse laetitiae, et omnium hominum affectum trahit ad se, et omnium desiderium quietat in se. Unde ipsa est laetantium quoddam speciale regnum caelorum » (*Mar.,* Q. CLXIV, vol. 37, pag. 245). « Nullum verbo vel exemplo occidit, quae omnes vivificavit... Nulli nocuit aliquid, quae larga misericordiae manu omnibus indigentibus porrexit » (*In Luc. 11, 27,* vol. 13, pag. 167 b).

En otros pasajes se reúnen y conglomeran muchos de los buenos servicios que la Virgen presta a los hombres. « Stella (maris) ferrum attrahit: et beatissima Virgo per infinitam suam misericordiam peccatores duros ad modum ferri ad caelum trahit. Item, nautas dirigit: et beatissima Virgo omnes naufragos ad portum salutis remittit. Item, sita est contra aquilonem: et beatissima Virgo semper versa est ad peccatorem... Effectus stellae est triplex: ferrum attrahit, lucem tribuit, nautas dirigit. Sic beatissima Virgo attrahit peccatores, illuminat paenitentes, dirigit innocentes... Attrahit a culpa, illuminat in iustitia, dirigit ad gloriam » (*Mar.,* Q. CXLVI, vol. 37, pag. 208-209). « Ipsa... in suo partu transtulit regnum Iudaeorum, quia regem genuit Christianorum, et per consequens regnum destruxit gentium et daemonum et Anti-Christi, quem Filii sui ore interficiet: et omnes bonos et malos remunerabit, quia remuneratorem omnium generavit, et ipsum bonis in praemium donavit » (*Mar.,* Q. CLXXXI, vol. 37, pag. 268). « Omnes generationes beatam dicunt. Ipsa enim est spes veniae dolentium et expiantium peccata in mundo... Excelsi autem in gratia innocentes habent eam canalem gratiae, qua a peccato custoditi sunt. *Eccli.* (24, 41): *Sicut aquaeductus exivi de paradiso.* Praelati venerantur ut Dominam, cui nihil negatur a summo Pastore Filio. *3 Reg.* (2, 20): *Pete, Mater mea, neque enim fas est ut avertam faciem tuam.* Beati refundunt in eam, sicut in causam suae beatitudinis, gloriam » (*In Luc. 1, 48,* vol. 22, pag. 130 a). « Decem gratiae singulares, quibus Deo et homini et angelo grata facta est... Homini autem (grata), gratia misericordiae, qua miseris compatitur; gratia

benignitatis, qua miser ab ea benigne suscipitur; gratia auxiliationis, qua misero in necessitate subvenitur; gratia consolationis, qua desolatos consolatur; gratia reconciliationis, qua miseri et desperati saepe per eam Filio reconciliantur » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 168 a). « Beata Virgo detulit et obtulit hodie suum Dei Filium in templum... Rogamus ergo te, Domina Mater Dei electa, ut a sanguine peccatorum nos purifices, ignem effulgentem contritionis... nos deferre facias, quo ad lumen gloriae caelestis pervenire mereamur, ipso praestante, quem hodie in templum obtulisti » (*Serm. LIX. In Purif.*, vol. 13, pag. 632). El mismo nombre de María simboliza estos oficios de su mediación universal. « Descriptio Virginis ex nomine. Habet autem quatuor interpretationes... *Illuminatrix* quidem, quia illuminat in dubiis; *stella* poli, quia ducit in deviis; *amarum mare*, quia compungit in illecebris; *Domina* autem, quia protegit in adversis. Sic ergo tenebras nostras *illuminatrix* illuminat, fluctuationes tentationum nostrarum in hoc magno mari *stella* tranquillat, noxias delectationes nostras ut *amarum mare* abundanter amaricat, adversitates nostras ut *Domina* comprimit et sedat » (*In Luc. 1, 27*, vol. 22, pag. 55). « *Illuminatrix*... et *stella maris* et *Domina* et *amarum mare* non vacua significatione Maria interpretatur. Quorum primum pertinet ad beatitudinis sanctorum gloriam; secundum, ad fluctuantium in hoc mari misericordiam; tertium autem, ad omnium iustorum praecellentiam eximiam; et quartum, ad omnium peccatorum paenitentium veniam. Ipsa enim et illuminat sanctos in gloria; et fluctuantibus in procellis tentationum, in dubiis est praevia; et omnium iustorum, quibus meretur gratiam, Domina; et paenitentium et gementium propitiationis indulgentia » (*In Mt. 1, 18*, vol. 20, pag. 38).

Concluyamos esta primera parte con estas palabras del B. Alberto M.: « Rogate ergo B. Mariam, ut per eam sic nunc in huius mundi exsilio reficiamur, ut tandem in patria claritatem vultus eius adspicere mereamur » (*Serm. in Nat. B. M. V. II*, IV, vol. 13, pag. 561).

II. La mediación de la Virgen en particular.

En la primera parte hemos demostrado más bien el hecho de la mediación universal, que hemos considerado de un modo general. Algunos de los títulos algo más concretos, como los de dispensadora y protectora, que hemos estudiado, todavía no lo son bastante, para que entendamos plenamente cuál sea la realidad objetiva expresada por el título algo vago e indeterminado de Medianera universal. Esto es lo que vamos a hacer ahora: solo así nos haremos cargo perfectamente de la significación exacta, de la naturaleza íntima, de los elementos constitutivos de la mediación universal. En este sentido la primera parte será una preparación de la segunda: al paso que la segunda será una confirmación de la primera.

A nuestro juicio, tres son los elementos principales, si no los únicos, que constituyen la esencia de la mediación universal: 1) la maternidad espiritual de la Virgen respecto de los hombres; 2) su cooperación en la obra de la redención; 3) su intercesión actual en los cielos. Precisamente estos tres aspectos concretos de la mediación universal son los que desarrolla el B. Alberto M.

1. Maternidad espiritual de la Virgen.

La virgen María no solo es Madre de Jesu-Cristo, sino también Madre de los hombres: complemento glorioso de su maternidad divina es su maternidad espiritual. Para proceder con mayor orden, tres cosas declararemos con las palabras del B. Alberto M.: primera: el hecho mismo de esta espiritual maternidad; segunda: el origen de esta maternidad, que es la encarnación del Hijo de Dios; tercera: su confirmación solemne junto a la cruz del Redentor.

La maternidad espiritual es una propiedad o consecuencia lógica del título de «Segunda Eva»: «Vide nostram Evam matrem omnium viventium per gratiam» (*In Luc. 1, 34*, vol. 22, pag. 89 b).

« Ipsa enim fuit... omnium fidelium successione glorificata » (*Mar.*, Q. CLXVI, vol. 37, pag. 250). « Mater omnium est: et hoc... tripliciter: fuit enim mater unius hominis per generationem, omnium hominum per regenerationem, et virginum mater per imitationem » (*Ib.*, pag. 251). « Fecunditas duplex est: carnalis et spiritualis. Utramque habuit beatissima Virgo in summo. Fecunditatem carnalem super fecunditatem naturalem, et spiritualem universalem, quia omnium bonorum mater est » (*Mar.*, Q. CLXVIII, vol. 37, pag. 253). « Habet convenientiam cum Papa beatissima Virgo, omnium Ecclesiarum sollicitudinem:... quia Papa est pater patrum, ipsa autem est mater omnium Christianorum, immo omnium bonorum » (*Mar.*, QQ. XXXVI-XLIII, solutio ad praedicta, § II, vol. 37, pag. 87).

De la bondad maternal de la Virgen para con nosotros dice hermosamente el B. Alberto: « Quia igitur beata Virgo eximiae pietatis erat ac misericordiae, propterea gratiam excellentissimam apud Deum inveniens, mater meruit effici pietatis... Quid de fonte pietatis procedet, nisi pietas? Quid, inquam, mirum, si pietatem exhibent viscera pietatis? » (*Serm. de Annunt. II*, II, 3, vol. 13, pag. 487).

Y no solamente, como Madre, nos dio la Virgen la vida espiritual, sino que la sustenta continuamente con maternal ternura. « Promittitur nobis terra lacte manans et melle. Quae terra... praecipue beata Virgo est, habens in ubere suae pietatis unde nutriat Christum in gremio et in cordibus fidelium mellito lacte cordis sui: a quo ubera sua dependent » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 172 a). Y poco después añade: « Hoc lac ros convenienter vocatur, quia de caelo sicut ros ministratur... De caelo ergo sic ministrata dulcedo lactis mellea, ros vocatur. Haec est dulcedo, quae nos omnes infundit, ex Christo capite in nos distillans. Et hoc est quod dicitur (*Is.*, 66, 12): *Ad ubera portabimini, et super genua blandientur vobis.* Adhuc enim mater Virgo Christum in multorum cordibus formatum sua lactat dulcedine, et nisi lactaret, periret recenter formatus... Gloria enim omnium gentium dulcedo est consolationis beatae Virginis, ubertim ex uberibus gratiae eius in nos infusa, quandiu sumus parvuli ab uberibus eius dependentes » (*Ib.*, 173 a). « Honorem igitur habebimus Dominae et Matri nostrae

omnibus diebus vitae nostrae, memores uberum, quibus uberibus fudit lac conceptae dulcedinis,... inebrians nos lacte puritatis et dulcissimae suae consolationis» (*In Luc. 1, 43*, vol. 22, pag. 121 a).

La maternidad espiritual de la Virgen no es impropia o metafórica, sino real y verdadera. Más aún, no es la Virgen madre nuestra simplemente por mera adopción, sino por verdadera generación espiritual. Y el orden espiritual no es menos real y objetivo que el natural. El fundamento de esta generación es nuestra inefable unión e incorporación con Jesu-Cristo: incorporación que comienza ya en la incarnación misma del Hijo de Dios en las entrañas de la purísima Virgen. Esta incorporación la expresa maravillosamente el B. Alberto M. cuando dice: «(Dominus) a regalibus sedibus descendens, invisceravit se nobis in visceribus Virginis» (*In Luc. 1, 28*, vol. 22, pag. 64 b). En virtud de ella pudo añadir con toda propiedad: «Unum filium carnalem genuit, in quo omnes filios spiritualiter regeneravit» (*Mar.*, Q. CLXXIX, vol. 37, pag. 265). Y, juntando ambas cosas, escribe en otro lugar: «In cubile autem genetricis introductus est (Christus), quae nos ut genitrix gratiae et misericordiae genuit: quando etiam nostram poenalitatem in utero Virginis sibi coniungere est dignatus» (*In Luc, 11, 27*, vol. 23, pag. 167 a). En el siguiente pasaje, además de esta maternidad espiritual respecto de los hombres, reconoce en la Virgen otras maternidades menos propias: «Beatissima Virgo omnium bonorum mater est... secundum omnes proprietates maternitatis. Genitura: quia unum hominem genuit, in quo omnes regeneravit; et hoc est quod *peperit filium suum primogenitum*. Item, Mater nostra est cura: quia in uno nobis genuit quidquid ad hanc vitam vel futuram necessarium nobis fuit... Ipsa est mater dignitate praedestinationis: ipsa enim ante saecula praedestinata est ut esset principium ex quo recreandum fuit omne creatum... Angelorum quoque mater dici potest genitura; quia generavit patrem angelorum et restauratorem eorum. Similiter et corporalium mater genitura: quia genuit ipsorum innovatorem... Item, universaliter: quia mater est creatoris: ergo mater omnium creaturarum est... Et sic patet qualiter proprium privilegium est beatissimae Virginis, quoniam omnium bonorum mater est» (*Mar.*, Q. CXLV, vol. 37, pag. 206).

Pero este título de la maternidad espiritual de la Virgen, si bien es el principal, pero, por ser de suyo secreto y misterioso, debía patentizarse y promulgarse solemnemente. Promulgólo el Señor, cuando desde la cruz, en que iba a consumar nuestra redención, declaró y proclamó a la Virgen madre de todos los fieles. Dice el B. Alberto: «Thronus misericordiae est beata crux... Ibi enim (Iesus) misertus est latroni, Ioanni, Matri. Ioanni, cui talem dedit matrem, et toti generi humano» (*Serm. LIII*, II, vol. 13, pag. 620). Mas no solamente, junto a la cruz, recibió la Virgen a todos los hombres por hijos en la persona de Juan, sino que los regeneró a todos a la vida de la gracia. «Tempore vero passionis, ubi mater misericordiae Patri misericordiarum in operatione summae misericordiae affuit,... et... facta est... mater regenerationis: — unde ibi propter fecunditatem spiritualem, qua totius generis humani mater spiritualis effecta est, non sine parturitione doloris omnes nos in vitam aeternam in Filio et per Filium vocavit et regeneravit, — *mulier* merito dicta fuit... Unde et ipsa nomen Evae mutavit non voce quidem, sed re: illa quidem omnes generavit in mundum, ista in caelos; illa mater carnalis, ista mater misericordiae; illa principium mortalitatis, ista principium regenerationis» (*Mar.*, Q. XXIX, § III, vol. 37, pag. 62).

2. Cooperación en la obra de la redención.

Sobre la parte que tuvo la Virgen en la obra de nuestra redención, lo mismo que sobre su maternidad espiritual, tres cosas declararemos: primera: más en general, el hecho mismo de la cooperación; segunda: la cooperación que prestó en la encarnación del Redentor; tercera: la parte que le cupo junto a la cruz en que se consumaba la redención.

También el hecho de la cooperación de la Virgen está en función de su carácter de Segunda Eva. «Beata igitur Maria, quidquid Eva per culpam amiserat, recuperavit per gratiam toti mundo» (*Serm. in Annunt. II*, I, 2, vol. 13, pag. 485). Por esto ella fué «adiutrix redemptionis, et angelorum numerum restauravit, subvenit ruinae ante conspectum Domini,... et hominem lapsum re-

paravit et revocavit » (*Mar.*, Q. CLIV, vol. 37, pag. 226). Ella fué también quien subministró y a su modo pagó el precio de la redención: « Haec est theca thesauri pretiosissimi, qui absconditus est in Filio Dei... Si enim... (*Mt.*, 12, 35) *bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum*: potest adverti quantum thesaurum bonum in se habuerit, quae tantum bonum protulit toti mundo. Si enim regnum caelorum *simile est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera*, quare non esset simile multo magis matrifamilias, quae de thesauro suo protulit tam nova quam vetera: et aeterna et humana et divina [1]: pretium universitatis et angelis et hominibus thesaurum tam pretiosum? » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 166 b). Si ella suministró el precio de nuestro rescate, ella también contribuyó a derrotar al tirano que nos tenía cautivos: « Ipsa enim non solum in seipsa caput hostis contrivit, sed praedam totius generis humani ab ipso abstulit » (*Mar.*, Q. CLVIII, vol. 37, pag. 228). « Quia sibi et omnibus hostem vicit,... supremum de hoste triumphum reportavit » (*Mar.*, Q. CLXXXVI, vol. 37, pag. 274). Contribuye a intensificar esta colaboración de la Virgen la diligencia personal que puso en ella. La Virgen, en efecto, « sola caritate Dei et proximi in affectu flagrans, Deum sibi per caritatem attraxit et proximo redemptionem impetravit » (*In Luc. 10, 39*, vol. 23, pag. 83 a). « (B. Virgo) sive in contemplatione excedit Deo, sive in actione sobria est, totum pro vobis est: virginitatis praeferens lilium, et fecunditatis offerens Filium, et totum pro nobis impendens virtutis meritum » (*In Luc. 1, 28*, vol. 22, pag. 65 b). « Perdita est una (drachma) culpa parentum. Ipsa autem... sic quaesivit diligenter, donec drachmam perditam invenit, et regnum caelorum reintegravit » (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 72 b). En conclusión « Haec est propitiatorium, super quod propitiatur Dominus peccatoribus » (*In Mt. 1, 18*, vol. 20, pag. 38). Mas todo esto es todavía bastante general. La principal cooperación que prestó la Virgen a la obra de la redención humana fue su libre consentimiento a la encarnación del Redentor: que es lo que más ampliamente declara el B. Alberto M.

[1] Así puntúa BORGNET. Creemos que estaría mejor puntuado de esta otra manera: « tam nova quam vetera et aeterna: et humana et divina: pretium... ».

Es muy varia la cooperación que por medio de la encarnación prestó la Virgen a la obra de la redención humana. Ante todo la encarnación es ya el comienzo de la redención; más aún, es radical y virtualmente la misma redención. « Adhuc enim (Christus) intra viscera conceptus, detraxit et abstulit spolia naturae nostrae... Magnus praedator Christus, qui totum quod possederat diabolus, simul uno momento traxit ad seipsum » (*In Luc. 1, 31,* vol. 22, pag. 73 a). « (B. Virgo) *excepit... illum,* salutis auctorem, qui in ipso matris hospitio salutem nostram est operatus » (*In Luc. 10, 38,* vol. 23, pag. 77). « Haec misceri supernis civibus desiderat: et ideo etiam familiarius visitatur, salutatur, confortatur et instruitur ab ipsis de conceptu futuro, et de regno quod in ea inchoatum est, et per filium eius perfectum » (*In Luc. 10, 39,* vol. 23, pag. 83 b). « Vere enim uterus ille (Virginis) hortus est, in quo ortus est flos campi de radice Iesse, flos in quo tota refloruit salus nostra » (*In Luc. 1, 31,* vol. 22, pag. 73 b). Por esto, aunque más no hubiese, se justificaba ya la antísesis entre la Virgen y Eva. Aplicando a la Virgen la parábola de la dracma perdida, dice el B. Alberto: « *Invenisti gratiam*... perditam ab Eva, a te quaesitam. Ab Eva quidem perditam: quia totius mundi gratiam originalem ipsa perdidit... A te autem quaesitam diligenter invenisti... Mulier haec beata Virgo est, quae in Eva perdidit drachmam decimam,... et accendit lucernam flamma deitatis, operiens in testa assumptae humanitatis,... donec inventam demonstraret drachmam » (*In Luc. 1, 30,* vol. 22, pag. 70-71). Más dice el B. Alberto M.: que la inefable blandura y mansedumbre de Corazón que tuvo el divino Salvador, la Virgen fue quien se la dio: « *Mulier,* quae non tam a sexu, quam a sexus optima proprietate, *mulier* vocatur: quia mulierum est frangi mollitie pietatis, et ad nihil durum cor exhibere... Haec enim... proprietate pietatis singularis... Heroem summum emollivit et flexit a duritia qua adversabatur nobis, quando piis lacrimis et devotione flexum molli carne induit; et sic ad pietatem emollivit, ut nulli penitus resisteret... Et hanc mollitiem corpore molli, quod humanum est, praetendens, mansuetudine operis, cordis et verborum exhibuit... Sic ergo nobis illum antiquitus durissimum, quem nullus tangere ausus fuit, mollitum et emollitum exhibuit » (*In Luc. 10, 38,* vol. 23, pag. 76).

No solo la encarnación, sino también la misma salutación del ángel fue ya principio de nuestra redención. « In angelica salutatione, Sancti Spiritus superventione, virtutis Altissimi obumbratione,... salus nostra floruit, quando prope fuit salus nostra » (*In Luc. 11, 27,* vol. 23, pag. 170 b). « Cum ista salutatio sit totius salutis inchoatio, quae primo et principaliter et per se beatissimae Virgini nuntiatur, et in ea et per eam toti generi humano destinatur, recte incipit ab *ave* » (*Mar.*, Q. XXXI, § III, vol. 37, pag. 66). « Nulli pax in terra, sed omnia *vae* concludebat. Nunc autem, cum praedicanda esset pax hominibus bonae voluntatis, electa est Virgo stirpis davidicae, ex cuius *ave* etiam alii de posteritate *Evae* a *vae* purgarentur... Angelus dixit *ave*, converso nomine *Eva*, notans quod et Evam reducit ad benedictionem » (*In Luc. 1, 28,* vol. 22, pag. 57). « Devotio accenditur, cum toti humano generi, mediante beatissima Virgine, perfecta pax et reconciliatio nuntiatur, et humana natura Deo abiecta et angelis inimica, a Deo prior per angelum salutatur » (*Mar.*, Q. I, § II, vol. 37, pag. 7).

Pero la fe que prestó a la palabra del ángel y el consentimiento que dio a la propuesta de Dios, fe y consentimiento, a los cuales vinculó y en cierta manera condicionó Dios la ejecución de sus planes de salud, fueron lo que principalmente puso la Virgen de su parte en la obra de la redención. « Scire desideramus quid sui vel de suo in hac operatione cum Domino (Virgo) habuerit. Et dicimus quod duo: consensum videlicet humilis caritatis et fidem indubitatam promissae veritatis » (*In Luc. 1, 28,* vol. 22, pag. 63 b). En algunos textos declara explícitamente el B. Alberto M. estos dos elementos. « In ista salutatione per hoc quod dicitur *Dominus tecum*, duo intenduntur. Unum, ut persona mittentis proprie exprimatur; alterum, ut liberum arbitrium beatissimae Virginis ad credendum et consentiendum inclinetur... Proprie liberum arbitrium gloriosissimae Virginis inclinatur, quia ad consentiendum in mirabilia maxime disponit fides, et maxime fides de omnipotentia » (*Mar.*, Q. CLXV, vol. 37, pag. 247). « *Et beata quae credidisti*... Ista maxime beata fuit, quae... fuit... tantae fidei, ut fide mereretur concipere... Credere autem... est cum assensu cogitare, et tota devotione inniti credito. Assentiendo enim dixit: *Fiat mihi secundum verbum tuum;* cogitando autem quaesivit modum, devo-

tione autem quaesivit creditum, quando in oratione ad se traxit Verbum... Fides autem est... lumen quod locat in credentibus veritatem, et veritas in ipsis locata... Sic igitur *beata quae credidisti*, quoniam de veritate contemplando cum admiratione cogitavit; plena fide, et veritati assensit, et hac caritate veritatis in oratione devotissime quaesivit, et per conceptum invenit: per cognitionem in ipsa locata fuit, et per assumptionem carnis veritas fuit locata in ipsa » (*In Luc. 1, 45*, vol. 22, pag. 121 b). En otros textos se concreta a exponer uno de los dos elementos, ora el consentimiento, ora la fe. « Dominus volens ad nostram redemptionem venire in mundum, dixit in consilio angelorum suorum (*Ps.*, 59, 11): *Quis deducet me in Idumaeam?* Respondit Gabriel...: *Facta est*, inquit, Virgo Maria, *quasi navis institoris*... Cui Dominus: ' Redeas ergo et dicas ei quod per eam volo deduci in mundum '. Reversus vero angelus cum festinatione ad Virginem, ait: *Ave, gratia plena*... Post consensum autem Virginis, Dominus statim intravit in eam, quem ipsa suo tempore eduxit in mundum » (*Serm. in Dom. V post Trin.*, I, 1, vol. 13, pag. 230). « Terra nostra, quae dedit salutis fructum, aperta non est, nisi quod omnia interiora eius occurrentia in consensum verbi angelici, peregrinum in terra Dominum in gaudio susceperunt » (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 77 a). « Panem quoque istum (Christum) ipsa confecit nobis... Fermentum autem in hac confectione fuit fides Virginis vera » (*Mar.*, Q. CLXIV, vol. 37, pag. 243). « Ipsa mater prius verbum auditum corde concepit et portavit, quam in utero corporaliter conciperet, et ex beatitudine conceptionis spiritualis causata est per modum congrui beatitudo maternitatis specialis... *Fiat mihi secundum verbum tuum*. Quasi dicat: Sicut verbum a te auditum cordis devotione conceptum iam credo, ita concipiatur in utero » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 173 b). En el mismo sentido había dicho poco antes: « Christum beata Virgo corporaliter non genuisset, nisi prius Verbum aure cordis concepisset, et custodivisset, quasi gestans ipsum in cordis utero » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 158 b).

Por la fe y el libre consentimiento contribuyó también la Virgen a la obra de nuestra redención por razón del mérito que los acompañó. « Eius quoque maternitas sibi fuit in meritum; quia ipsa cum congruo merito fidei, spei et caritatis et suae excellen-

tissimae humilitatis meruit fieri mater Dei » (*Mar.*, Q. CXLII, vol. 37, pag. 204). « Dominus beatissimae Virgini opus recreationis secundum quatuor genera causarum communicavit. Causa efficiens nostrae regenerationis post Deum, sub Deo, et cum Deo ipsa fuit: quia illum nobis genuit, qui nos omnes regeneravit, et ipsum gignere suis virtutibus de congruo meruit » (*Mar.*, Q. CXLVI, vol. 37, pag. 209).

Completa y pone más de relieve esta cooperación de la Virgen la conexión que señala el B. Alberto M. entre la encarnación y la cruz. « Portavit... Virgo Mater infantem. Portavit et Simeon senex... Portavit et crux morientem... Portaverunt multi... In omnibus autem his portationum diversitatibus sola Virgo portatum suo infudit sanguine; et sola crux infusa est sanguine Crucifixi... Propter quod et sola Virgo portans et sola crux pro sanctitate communicati sanguinis Christi venerantur: Virgo scilicet, sanguine Filium Dei infundens, et crux infusa sanguine Christi... Portavit ergo Virgo Christum, sicut arbor fructum, succum ministrans ad fructus formationem, gemmata in fructus conceptionem, florens in fructus promissionem, frondens in fructus defensionem, ramos extendens in fructus portationem, soli de caelo se exhibens in fructus formationem et maturationem » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 169-170). « Hoc est vestibulum quod (*Ez.*, 40, 8-9) iuxta portam templi praecipitur praeparari. Beata enim Virgo porta templi ecclesiastici est speciosa, iuxta quam vestibulum est uteri, in quo summus rex et sacerdos sacris est indutus: in quibus pro nobis immolaturus ad Deum accedat. Hoc est vestibulum, inter quod et altare plorant sacerdotes et levitae, ad clementiam Dominum inclinantes. Quia inter insignia pietatis uteri virginalis et crucis (in qua Dominus immolatus fuit) supplicantes gratiam inveniunt divinae miserationis » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 168-169). « Haec est terra quae ad germinandum Salvatorem Spiritu Sancto irroratur... Haec est terra, in qua agricola Spiritus Sanctus exspectat fructum pretiosum: ... temporaneum in conceptu, serotinum in crucis redemptione » (*Ib.*, 169 a).

Para concluir este punto citaremos dos pasajes más comprensivos, que pueden servir de resumen. « Propter quatuor, *in mulieribus* dicitur *benedicta*. Primo, quia serpenti non obaudivit... Se-

cundo, quia opprobrium feminarum diluit et abstersit. Sicut enim Eva causa exstitit perditionis humanae: ita et Maria causa fuit nostrae redemptionis... Tertio dicitur benedicta, quia per fructum vitae, quem edidit suspendendum in ligno crucis, vitam restituit. Eva namque per pomum vetitum, quod decerpsit ex arbore, et sibi et universae parentelae suae mortem propinavit: Maria vero pretiosum fructum ventris sui mundo edidit, qui pro salute generis humani in patibulo suspensus fuit, et sic mortem fugavit ac vitam restituit. Quarto dicitur benedicta, quia clave David, hoc est, per Filium suum, paradisum aperuit. Sicut enim propter Evam paradisi portae clausae fuerunt: ita et per Mariam Virginem sunt reseratae » (*Serm. in Annunt. I*, IV, vol. 13, pag. 482). « *Dixit autem Maria*: illa enim *illuminata illuminatrix* quid diceret, nisi quod mundo lucem pareret?... Quid vero *stella* orta ex Iacob dicto suo panderet,... nisi lucis aeternae radium sine omni sui corruptione mundum illuminaturum? Quid autem *amarum* pro salute generis humani *mare*, nisi consolationem toti mundo profuturam? Quid tandem *Domina* mundi, quae omnibus gubernationis ex sua benignitate exhibet officium et subsidium defensionis, responderet, nisi quod ad suorum pertinet defensionis praesidium et prudentiam gubernationis? Lumen enim mundi est... O beata Virgo, ostende igitur te *illuminatricem*, et per consensum tuum illumina eos qui in umbra mortis sedent.,. *Stellam* te proba poli, ducens nos ad portum tutum et quietum post tot tentationum iactationes. Nobis enim in te lux nova oriri visa est, et sol novus in conceptu, et fons parvus humilis gratiae tuae crevit in fluvium maximum... Cum enim omnes in amaritudine essemus, tu quasi mare amarum amaritudinem omnium tuam fecisti » (*In Luc. 1, 38*, vol. 22, pag. 112 a).

Múltiple fue también la cooperación que prestó la Virgen junto a la cruz del Redentor a la redención de los hombres. Conviene analizar estos múltiples elementos de la cooperación de la Virgen, que señala el B. Alberto M., para que entendamos con cuánta propiedad es llamada la Virgen cooperadora a la obra de la redención humana.

Primeramente, la sangre de la divina víctima, precio de nuestro rescate, era sangre tomada de la Madre virginal: « In cruce...

portatus (Christus), de Virgine cruorem acceptum refudit » (*In Luc. 11, 27*, vol. 23, pag. 171 a).

Pero además ella con los dolores de su corazón participó de los tormentos redentores de su divino Hijo: « Ipsa est spes paenitentium, per hoc quod est amarum mare, per hoc quod suam ipsius animam pertransivit gladius redemptionis peccatorum » (*In Luc. 2, 17*, vol. 22, pag. 216 b). « Nec obstat.... quod (Virgo) animam suam pro proximo non posuit; nam immo animam Filii sui et ipsum Filium pro proximo posuit, quem plus quam propriam animam dilexit; et propriam animam, si necesse fuisset, obtulisset passioni propria voluntate, et eam in passione Filii crucifixit cum Filio: et sic duas animas obtulit, sicque effectum dilectionis duplicavit » (*Mar.*, Resp. ad QQ. XLV-XLIX, § II, vol. 37, pag. 147).

Pero lo que más importa es que estos dolores de la Virgen fueron asociados a los tormentos del Redentor, por cuya comunicación recibieron eficacia salvadora: « Dignitates Ecclesiae introductae sunt in servitium et ministerium. Beatissima autem Virgo assumpta est in salutis auxilium et in regni consortium; ipsa enim sola, ministris fugientibus, compassa fuit. Unde sola regni consortium obtinuit, quae laboris adiutrix fuit » (*Mar.*, QQ. XXXVI-XLIII, solutio ad praedicta, § II, vol. 37, pag. 85-86). En otro pasaje, ya en parte citado anteriormente, resume el B. Alberto todos estos elementos, y añade a ellos el fruto que con su colaboración reportó la Virgen: « Tempore vero passionis, ubi mater misericordiae patri misericordiarum in operatione summae misericordiae affuit, et dolorem passionis secum sustinuit (nam ipsius animam pertransivit gladius), et, consors passionis, adiutrix facta est redemptionis... Nomine autem Evae vocari non debuit, cum in re et effectu contraria ei fuit per omnia. Illa enim damnavit, ista salvavit;... illa gratiam perdidit, ista gratiam invenit;... illa viro suo occasio perditionis, haec viro adiutorium redemptionis;... illam diabolus vicit per superbiam, ista vicit diabolum per humilitatem » (*Mar.*, Q. XXIX, § III, vol. 37, pag. 62). Por fin en otro pasaje se resumen los principales de estos elementos, y se añade el mérito que con su *compasión* alcanzó la Virgen: « Hoc privilegium quod dicitur *communicatio passionis* duo importat: fidem

crucifixi Dei et hominis, et per se passionem ex compassione patientis... Sola beatissima Virgo tunc fidem habuit et compassionem crucifixi Dei et hominis, et per se passionem ex compassione patientis. Et sic sola fuit, cui datum est hoc privilegium, scilicet communicatio passionis: cui Filius, ut dare posset praemium, voluit communicare passionis meritum; et ut ipsam participem faceret beneficii redemptionis, participem esse voluit et poenae passionis: quatenus sic fuit adiutrix redemptionis per compassionem, ut mater fieret omnium per recreationem; et sicut totus mundus obligatur Deo per suam passionem, ita et Dominae omnium per compassionem» (*Mar.*, Responsio ad QQ. CXLVIII-CL, vol. 37, pag. 219).

Resumiendo, hallamos en la *compasión* de la Virgen, si bien de un modo dependiente y subordinado, todos los elementos de la pasión del Redentor. El elemento material remoto: *dolorem passionis sustinuit*; el elemento material próximo: *consors passionis, passionem ex compassione patientis*; el elemento formal de parte de la Virgen, que fue la oblación: *duas animas obtulit*; el elemento formal de parte de Dios, que fue la acceptación de esta compasión como instrumento de redención: *laboris adiutrix, adiutrix redemptionis, assumpta in salutis auxilium, voluit communicare passionis meritum, ut ipsam participem faceret beneficii redemptionis*; la eficacia de su acción: *salvavit, gratiam invenit, vicit diabolum*; la obligación de todos los redimidos para con la Virgen: *totus mundus obligatur Dominae omnium per compassionem.* En suma, y estas expresiones lo compendian todo: *ipsius animam pertransivit gladius redemptionis peccatorum, patri misericordiarum in operatione summae misericordiae affuit.*

3. Intercesión actual de la Virgen en los cielos.

El B. Alberto M. considera la mediación de la Virgen de un modo análogo a como los SS. Padres consideran generalmente la mediación de Jesu-Cristo. Jesu-Cristo, sin duda, en el cielo intercede por nosotros en cuanto hombre. Pero como la intercesión supone cierta subordinación y dependencia, la cual tiene indudablemente la humanidad del Salvador respecto del Padre celestial, por esto los SS. Padres, deseosos de dar a Jesu-Cristo la mayor gloria

que le corresponde y de enaltecerle lo más posible, dejando en segundo término lo que acaso pudiera parecer que le rebaja algo, insisten más bien en presentar a Jesu-Cristo como Dios soberano y supremo Señor de la gracia. De semejante manera, el B. Alberto M., complaciéndose en considerar la acción de la Virgen en la economía de la gracia como una intervención en cierta manera regia y soberana, pone menos de relieve su humilde intercesión. No que la desconozca, muy al contrario, sino que se complace en dar mayor realce a lo que le parece más glorioso para la Virgen. Es que la intercesión es común a la Virgen con los demás Santos: si bien la de los Santos está inmensamente por debajo de la intercesión de la Virgen, sola universal en su extensión y sola eficacísima en su poder, y necesaria por voluntad de Dios en el presente orden de la divina providencia: en cambio, la dispensación de la gracia y la plenitud desbordante propia de la Virgen pertenece a ella exclusivamente. Así considerada, la mediación de la Virgen es para el B. Alberto M. absolutamente universal, con universalidad actual e individual, como se colige manifiestamente de cuanto llevamos dicho. Basta recordar, por ejemplo, aquellas palabras tan categóricamente expresivas: « Beatissima Virgo plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum ».

Esto supuesto, veamos ya lo que en particular nos dice sobre la intercesión actual de la Virgen.

En su sermón segundo sobre la Asunción de la Virgen dice: « Propterea beata Virgo super omnes angelorum choros elevabatur, ut pro peccatoribus quasi pia Mediatrix iugiter intercedat » (*Serm. de Assumpt. II*, I, vol. 13, pag. 539). Tres cosas enseña el B. Alberto sobre la intercesión de la Virgen. Primera: que es constante y perenne. Segunda: que esta intercesión le corresponde de oficio como a piadosa Medianera, que es, por tanto, una actuación de su mediación universal. Tercera: que es también uno de los motivos o títulos de su exaltación sobre todos los coros de los ángeles. Según esto, la Virgen desde su excelso trono de gloria ejerce su oficio de piadosa Medianera intercediendo continuamente por los hombres. Así determinada, la intercesión de la Virgen es evidentemente universal en su extensión.

Por otra parte es eficacísima: tan eficaz, que jamás queda frustrada. «In beatissima Virgine... fuit precum exauditio in summo... Nam et illam Filius, nihil negans, honorat» (*Mar.*, Q. CLXXXV, vol. 37, pag. 273). «Pro aliis intercessio in ipsa in summo fuit, quae pro omnibus Dominum placavit, et adhuc pro nobis ipsi pectus offert et ubera ostendit» (*Mar.*, Q. CLXXXVI, vol. 37, pag. 274). «Ille enim qui legem dedit de honorandis parentibus,... legem non dissolvit, sed observavit in matre... Audi ergo nos, Virgo beata; nam te Filius nihil negans honorat» (*In Luc. 1, 28*, vol. 22, pag. 64 a).

La conclusión que pudiéramos nosotros sacar, combinando todos estos textos, la saca el mismo Beato cuando dice: «Omnis... sanctus exaltatur in ea per suffragii subventionem» (*In Luc. 10, 38*, vol. 23, pag. 73 a).

A nosotros, no menos que conocer esta eficacia universal de la intercesión de la Virgen, nos interesa acogernos a ella. Por esto frecuentemente nos exhorta a ello el B. Alberto M.: «Rogate ergo, carissimi, istam gloriosam Virginem omni gratia plenam, ut piis eius intercessionibus nobis aliquam portiunculam gratiae et gloriae a Filio impetrare dignetur» (*Serm. de Annunt. II*, fin., vol. 13, pag. 489). «Ut autem Filius apud Patrem, et Maria apud Filium pro nobis efficacius intercedat, bonum est ne aliquis nostrum vel Filium vel Matrem offendat» (*Serm. de Assumpt. II*, I, vol. 13, pag. 539). «Bonum est... ut nos peccatores munuscula nostra... per hanc fidelem naviculam nostro iudici praemittamus, ut, cum venerimus, ipsum propitium inveniamus. Ipsa quippe optime aget negotium nostrum» (*Serm. in Dom. V post Trin.*, I, 1, vol. 13, pag. 230).

Resumen y conclusión.

Como resumen de cuanto llevamos dicho, copiaremos dos magníficos pasajes del B. Alberto M., que contienen los principales elementos de la mediación universal de la Virgen María.

En el primero, comparando la Virgen a una fuente, dice: «Per fontem intelligitur Virgo Maria... Per fontem quippe sordes la-

vantur, aestuantes refrigerantur, sitientes refocillantur, horti irrigantur. — Primo igitur B. Virgo tamquam fons sordida lavat. Ipsa quippe per efficacissimam intercessionem suam peccatoribus compunctionem infundit et contritionem, per quam a peccatorum suorum sordibus emundantur... B. Virgo Maria patet per misericordiam et compassionem, ut quicumque Christianus ex intimo corde ipsam imploraverit, eius meritis ac intercessione suorum peccatorum veniam consequetur. — Secundo, beata Virgo sicut fons refrigerat piis consolationibus omnes tribulationum et adversitatum aestum patientes... Necessarium ergo nobis est, ut, *quemadmodum cervus desiderat ad fontes aquarum*, ita et anima nostra desideret ad Virginem benedictam. — Tertio, pia Virgo devotionis aquas administrat, quibus anima sitiens Deum refocilletur. Quicumque ergo vult habere devotas lacrimas, acceleret ad beatam Virginem et percutiat eam virga oris sui, id est, virga attentissimae supplicationis: et vere ipsa dabit aquas in abundantia. Ipsam quippe praefigurat illa petra, quam Moyses percussit, et fluxerunt aquae largissimae... — Beata Virgo tamquam fons irrigat universum hortum Ecclesiae fluentis virtutum... Ipsa est ille aquaeductus, qui diversimode rigat hortum plantationum Domini, id est, universos fideles in Ecclesia commorantes... Quatuor capita in quibus iste fons dividitur, significant quadruplicem doctrinam sive admonitionem, qua beata Virgo quatuor hominum genera circuit, salutem eorum desiderans et procurans. Primi sunt pauperes et inopes. Secundi sunt peccatores. Tertii sunt iusti et innocentes. Quarti sunt divites et abundantes» (*Serm. in Nat. B. M. V. II*, II-IV, vol. 13, pag. 559-560).

En el segundo pasaje se compara a la Virgen con la estrella de la mañana y con la estrella del mar. «Beata Virgo duabus stellis convenienter assimilatur, videlicet, stellae matutinae et stellae marinae. — Primo itaque comparatur stellae matutinae... Dissipavit enim beata Virgo in ortu suo nebulam tristitiae, quae obtexerat omnes fideles adventum Christi cum magno desiderio praestolantes... Et nota quod beata Virgo stellae matutinae, quae alio nomine Venus vel Lucifer appellatur,... comparatur. Primo enim, sicut Lucifer diem et ortum solis immediate praecedit, ita et beata Virgo Maria Dei Filium, qui verus est dies et sol aeternus, cor-

porali introitu praecessit in mundum; immo et ipsa verum diem et solem aeternum... profugatis tenebris perduxit in hunc mundum... Secundo, sicut stella matutina... (est) calida et humida, sic et beata Virgo fideliter invocata confert calorem pulchrae dilectionis. De primo dicitur (*Eccli.*, 24, 24): *Ego*, inquit, *mater pulchrae dilectionis.* De secundo dicit (*Ib.*, 24, 41-42): *Ego sicut aquaeductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum meum plantationum, et inebriabo prati mei fructum.* Hortus plantationum est S. Ecclesia, in qua plantae fidelium hominum sunt plantatae. Has autem plantas, ut eo melius proficiant, irrigat aquis gratiarum, quas excipiens a Christo transmittit omnibus fideliter ipsam invocantibus. Et etiam quandoque tam copiose transmittit aquam devotionis in corde suorum amicorum, quod inebriantur... Utinam illa pia Virgo sic nos aliquando inebriare dignetur! — Dicitur etiam beata Maria stella marina... Primo enim, sicut versus stellam illam, quae stella maris vocatur, semper nautae portum et viam considerant navigandi, sic etiam beata Virgo nobis in mari huius mundi constitutis ostendit viam navigandi et portum caeli... Alleviato timore per spem veniae, convertit se... paenitentia ad matrem misericordiae, id est, peccator fiducialiter incipit paenitentiam agere, pro eo quod credit et sperat Mariam matrem misericordiae paenitentem non abiicere, immo paratam esse pro reis semper intercedere. Paenitentiam igitur agentes ductu huius stellae, id est, ducatu Virginis propitiae, perveniunt ad portum salutis aeternae. Rogemus, ergo, carissimi, hanc gloriosam stellam, ut nobis in praesentis exsilii peregrinatione constitutis, sic radios suae pietatis transmittat, ut radiorum ipsius ducatu quilibet nostrum in patriam perpetuae felicitatis perveniat» (*Serm. in Nat. B. M. V. III,* § II, vol. 13, pag. 564-566).

Terminemos con una observación, que a nuestro juicio es de capital importancia. Por todos estos textos, y por otros muchos análogos que pudiéramos citar, se ve claramente que para el B. Alberto M. la intervención de la Virgen en la economía de la gracia dista mucho de haberse limitado a ser simplemente la madre del Redentor. Según él, la acción de la Virgen en la gracia, ya por su maternidad espiritual, ya por su cooperación personal, consciente y libre, en la obra de la reparación humana, ya por su actual intercesión en los cielos, es directa e inmediata. Y aun sin determinar

estos títulos concretos reconoce él y expresa con singular relieve esta intervención directa de la Virgen en la misma gracia: intervención además, a la cual da él una extensión absolutamente universal, sin excepción alguna. Ahora bien, esto es precisamente lo que defendemos, cuando proclamamos la mediación universal de la Virgen. Podemos contar, pues, al B. Alberto M. entre los grandes Teólogos que sostienen y proclaman sin la menor ambigüedad esta gloriosa prerogativa de la excelsa Madre de Dios.

Pero hay más todavía. Respecto de la Concepción Inmaculada, lo menos que podemos decir es que el B. Alberto M. no la sostiene decididamente. Y aun respecto de la asunción corporal de la Virgen, habla él a veces con cierta moderación haciendo constar que es una piadosa creencia, y por ahora nada más. En cambio, cuando habla de la mediación universal de la Virgen, y habla con la frecuencia que los textos transcritos dejan entender, siempre habla como de cosa clara y de todos admitida, sin poner jamás, ni una sola vez, la menor atenuación a sus palabras, tan encarecidas, como hemos podido observar. Esto quiere decir que la mediación universal de la Virgen para el B. Alberto M. estaba claramente contenida en el depósito de la revelación divina y pertenecía a la fe universal de la Iglesia católica.

JOSÉ M. BOVER, S. I.

De Darwinismo et evolutione

(Continuatur)

De Darwinistarum "argumento consanguinitatis".

Admiratio summa multos cepit, cum primis huius saeculi annis subito novum argumentum ad nostram e regno animali originem demonstrandam vulgo proponebatur, « argumentum » quod vocabant « consanguinitatis ». Darwiniani statim summo gaudio ovabantur, Antidarwinistae non pauci leni quodam terrore vel stupore tangebantur. Sed nec terroris nec ovationis ullius causa fuisset, si statim ambiguitatem termini « consanguinitatis » perspexissent. Nam si consanguinei cum animalibus eo sensu essemus, ut in nostris et animalium venis communium maiorum sanguis flueret, utique haec esset probatio quaedam Darwinisticae doctrinae. Sin solummodo sanguis humanus et sanguis beluinus communes habent quasdam materias et inde etiam quosdam chimicos physicalesque effectus, id aeque parum ac similitudo aliquorum organorum, nostram et animalium communem descendentiam probat. Sic v. g. oculi qui vocantur telescopici, organa procul dubio mirabilia, inveniri possunt apud animalia adeo diversa, ut ne Ultradarwinistae quidem ea inter se propinqua imaginentur. Etiam miri quidam effectus ex sanguinum diversorum mixtione provenientes noti erant; sic physiologus prof. Landois iam ante 50 fere annos inquisiverat, cur nonnunquam periculosa phaenomena evenirent, si medici illius temporis in venas hominis, qui nimium sanguinis amisisset, sanguinem agni transfunderent.

Nihilominus novo quodam fervore docti iam incipiebant effectus mixtionis sanguinum specifice diversorum inquirere; imprimis doctores Friedenthal, Uhlenhuth, Wassermann et praeter ceteros Nuttall experimenta plurima fecerunt. Quae ut intelligantur, meminisse oportet sanguinem constare liquore quodam pellucido

« plasmate sanguinis », in quo ingens numerus corpusculorum minimorum seu « globulorum sanguinis » fluit. Qui globuli cum maximam partem rubri sint, omnis sanguinis colorem rubrum efficiunt. Iam si sanguis coagulatur, plasmatis pars albuminea in fibras concrescit, unde nomen « fibrinum » accepit. In harum fibrarum reti globuli rubri includuntur et una cum fibrino secreto massam rubram (« placentam sanguinis ») constituunt; et cum rete fibrarum circa globulos in lacunis eius inclusos se magis magisque contrahat, liquorem flavidum ex se exprimit, qui « serum sanguinis » vocatur.

Tale igitur serum sanguinis certae speciei animalis dr. Friedenthal in primis suis experimentis cum aliarum specierum sanguine commiscuit, et ecce effectus proveniebant valde diversi. Si species illae, quarum serum et sanguis commiscebatur, erant invicem in systemate zoologico propinquae, globuli sanguinis non destruebantur, quare sanguis colorem suum servabat; ita v. g. globuli sanguinis equini non destruebantur sero asinino, nec globuli sanguinis asinini sero equino; eodemque modo sanguis muris domestici bene tolerabat admixtum serum muris ratti, vel sanguis leporis serum cuniculi.

Sin serum certae speciei infundebatur in sanguinem animalis systematice alieni, mox destructio globulorum huius sanguinis (« haemolysis ») sequebatur et color mixtionis ex rubro suo in diversum colorem transibat.

Supponentes autem Darwinistae, species systematice propinquas etiam genealogice propinquas esse, non solum concludebant, phaenomenis haemolyticis descendentiam communem excludi, sed insuper sperabant, se illis phaenomenis haemolyticis vel praesentibus vel absentibus invenire posse, quaenam species animalium a maioribus vel diversis vel communibus descenderent; statimque hinc sperabant, se tandem aliquando demonstrare posse hominis communem cum simiis descendentiam.

Et revera prof. Friedenthal serum humanum cum multorum animalium sanguinibus commiscendo invenit, globulos sanguineos anguillae, ranae, colubri, viperae, bovis, cuniculi, caviae, felis, canis, erinacei, etiam simiarum platyrhinarum, immo etiam cynocephalorum et macacorum, quamvis ex simiis catarrhinis sint, destrui,

si eis admisceatur serum humanum — at si cum sanguine simiae Chimpanse vel simiae Satyri (Orang) vel Hylobatis (Gibbon) serum humanum misceretur, haemolysin non fieri; id quod ei videbatur indicare hanc conclusionem: Familiae diversae habent diversos sanguines, familia autem una eademque habet eundem sanguinem. Iam vero nos homines eundem sanguinem habemus atque simiae catarrhinae; ergo ad eandem cum illis familiam pertinemus, neque solum a simiis descendimus, *sed ipsi verae simiae sumus*.

Statimque per ephemerides et commentarios scientifico-populares quasi ignita significatione nuntius currebat, tandem aliquando nostram cum simiis consanguinitatem scientificis experimentis demonstratam esse! Et profecto, nonne haec demonstratio eius fere invincibilis apparebat, cum concluderet sic: Vulpis globuli sanguinei non destruuntur canis sero, equi globuli non asini sero, sed nec simiarum « hominidarum » globuli sanguinei destruuntur sero hominis; ergo aeque bene hae simiae consanguinei sunt hominis, ac vulpes consanguinea est canis et equus consanguineus asini!

Sed hanc suam laetissimam conclusionem de natura sua pithecoidea ipsi dr. Friedenthal fatale fuit evertere ulteriore sua inquisitione! Paulatim enim etiam plurium animalium sanguinem inquirendo inter alia invenit, sanguine cancri paguri et sanguine arenicolae piscatorum non destrui globulos sanguineos lari argentati et muris decumani. Iam si nova haec paria animalium argumentationi illi invincibili interserantur, fere etiam magis conclusiva fieri debere videtur, cum iam dicatur: Vulpis globuli sanguinei non destruuntur canis sero, equi globuli non asini sero; sed nec simiarum « hominidarum » globuli sanguinei destruuntur sero hominis, nec lari argentati et muris decumani globuli sanguinei destruuntur sero cancri paguri et arenicolae piscatorum. Ergo illae simiae aeque bene sunt consanguineae hominis et larus argentatus et mus decumanus aeque bene sunt consanguinei cancri paguri et areniculae piscatorum ac vulpes est consanguinea canis et equus consanguineus asini!

At nonne vel amicissimus simiarum recusabit agnoscere conclusionem de consanguïnitate lari et muris cum cancro et verme arenicola? ergo recusare debet etiam conclusionem de consangui-

nitate simiarum et hominis; nam ratio conclusionis de consanguinitate lari et muris cum cancro et verme piscatorum est omnino eadem ac in conclusione de consanguinitate simiarum illarum et hominis. Si una ex his conclusionibus est falsa, etiam altera est falsa. Et reapse apertissime falsae sunt ambae conclusiones. Cur? quia una ex praemissis, sc. maior, est falsa. Nam postquam proposita sunt aliquot exempla animalium probabiliter inter se consanguineorum, quorum globuli sanguinei sero vel plasmate alterius non destruuntur, continuo supponitur et ut maior novae conclusionis adhibetur istud: *solummodo* inter animalia invicem consanguinea destructionem globulorum non fieri. Sed haec suppositio, insufficienti numero exemplorum innixa et proin nova maior eam continens erat falsa. Nam nunc, cum etiam animalia inter se apertissime non consanguinea, ut avis larus et cancer, et mus rattus et vermis piscatorius eandem non hostilem inter globulos sanguineos et serum admixtum ostendant rationem, maior sic statuenda est: Ratio illa non hostilis inter globulos sanguineos et serum alius animalis admixtum invenitur quidem inter animalia probabiliter inter se consanguinea; sed invenitur etiam inter animalia absolute inter se non consanguinea, immo multum diversa. Ad hanc correctam maiorem iam, si placet, subde minorem dicentem, talem habitum non hostilem etiam inter simiarum illarum globulos et serum hominis inveniri. Conclusio inde fluens apertissime non potest esse nisi disiunctiva haec: Ergo simiae illae aut sunt consanguineae hominis aut non sunt; quae conclusio recta quidem est, sed Darwinismo prorsus inutilis; et dr. Friedenthal laetissimam suam sed praeproperam conclusionem, se esse veram simiam, ulteriore detectione ipse refellit!

Et tamen conclusio illa praepropera per longum tempus multum commendari videbatur novis experimentis, quibus complures docti miscebant serum et quod vocabatur « antiserum ». Itaque prius videndum est, quid sit « antiserum ». Si ova comedimus et albumen ovi per ventrem in intestina nostra intravit, concoctione normali assimilatur, i. e. in materiam corporis nostri et in albumina nostra humana transformatur. Sin materia albuminea directe in sanguinem nostrum ingeritur, tanquam venenum operatur et morbum, immo forte mortem, provocare potest, quae causa fuit, cur me-

dici hodierni omnino deseruerint veterem illam opinionem, qua post magnum detrimentum sanguinis iniecto sanguine agnorum hominem salvari posse putabant. Nam et globuli sanguinei et partes plasma constituentes, sc. fibrinum et serum, omnes continent materias albumineas, quibus sanguis, cui admiscentur, destrui possit.

Iam haec experimenta, quibus physiologi imprimis notissimam illam bestiolam, cui Caviae nomen, subiiciebant, mira quaedam et inexspectata phaenomena illustrabant. Si enim minima solum quantitas albuminis in Caviae venas iniiciebatur, post parvam affectionem morbidam animalculum reconvalescebat; tunc idem experimentum in eodem animalculo repetebatur, et ecce facilius et celerius convalescebat et postremum omnino immune esse apparebat a venenosis albuminis effectibus. Videtur igitur in corpore suo materiam quandam procreasse contra periculosos albuminis effectus, quae materia in plasmate sanguinis continetur. Si igitur aliqua huius sanguinis quantitas ex vulnerata Cavia profluens mox coagulatione in fibrinum et serum dissolvitur, iam hoc serum ad pericula albuminis arcenda efficax est et novo termino « *antiserum* » vocatur.

Inter talia antisera unum ex notissimis est antitoxinum diphtheriae. Antitoxinum vocatur materia, quam corpus morbo contagioso affectum in cellulis suis procreat ad destruendum toxinum i. e. virus bacillorum morbiferorum. Saepe tamen organismus morbidus non habet satis virium, ut ipse se suo antitoxino defendat, sed tunc antitoxinum ab alio organismo paratum salutem afferre potest. Si v. g. infans periculoso illo diphtheriae morbo infectum est, bacilli diphtherici toxinum suum (ergo albumen suum organizatum) in sanguine infantis excernunt et facile mortem inferunt. Sed talis sanguis toxino diphtherico infectus parvula quadam quantitate absque periculo in venas fortis equi iniici potest et iterato iniectus facile et in dies facilius toleratur, paulatimque equus, antitoxinum in corpore suo procreans, a viro diphtherico omnino immunis fit. Iam ex venis eius quantitas sanguinis antitoxinum continentis depromitur et, in vitro collecta, coagulatione in placentam sanguineam et serum dividitur. Quod serum denique ut « antiserum diphthericum » in infantis aegroti venas iniectum destruit ibi toxinum diphthericum et infantis vitam salvat. Et sicut contra diphtheriam

ita contra complures alios morbos contagiosos antitoxina inventa sunt. Sed omissis his antiseris medico adhibendis ad antisera communia redeamus!

Proprietas magni momenti in omnibus antiseris apparet, sc. quod eorum efficacia omnino est specifica, i. e. destruunt solum illud venenosum albumen, cuius iniectione comparata sunt. Antiserum igitur iniecto sanguine felino comparatum aliorum animalium, v. g. canis globulos sanguineos non destruit coloremque sanguinis eorum iniectione sua non mutat; sed felis globulos sanguineos efficaciter destruit ita ut color ruber sanguinis eius immutetur. Postquam haec omnia experimentis cognita sunt, physiologi multorum animalium sanguines inquirere pergebant, sic inter alios Nuttal experimentis fere 16.000 praecipitationem observavit seri, quod modo supra indicato ex sanguinibus circiter 900 specierum animalium paraverat. Summo tamen studio serum hominum et sera simiarum multarum inquirebantur. Nuttal v. g. sanguinem hominum Europaeorum in venas cuniculorum iniecerat indeque antiserum contra sanguinem humanum paraverat.

Hoc igitur antisero inquisivit 97 tubos vitreos seri tum hominum tum simiarum. Et ecce, si agebatur de simiis anthropoideis, reactio erat completa, sc. sanguines eorum clarissime in tubis praecipitabantur. Videbatur ergo id confirmatum, quod Friedenthal (ut supra vidimus) sanguinibus miscendis se demonstrasse putaverat. Quare hic iam spem concepit, se forte, ut Haeckelius statuerat suam « legem fundamentalem biogeneticam », et ipsum statuere posse « legem fundamentalem biochemicam », sc. evolutionem embryi biochemicam etiam esse evolutionis biochemicae generis totius abbreviatam recapitulationem. Putabat igitur, speciem aliquam mammalem, cuius maiores secundum Haeckelium fuissent pisces chondropteri, in eo evolutionis embryalis stadio, quo embryon haberet arcus branchiales, etiam in sanguine continere albumina talia, qualia pisces chondropteri haberent, ideoque sperabat, illam speciem tunc exhibituram esse reactionem talem, qualem chondropteri. Ideo triplici experimentorum serie inquirebat serum trium specierum embryorum, sc. hominis et canis et muris, ut videret, an eo modo reagerent, quo serum chondropterorum. Verum iam Friedenthal, contra ac suo tempore Haeckelius, serium se praestitit naturae explo-

ratorem. Haeckelius enim, cum observata facta naturalia « legi ipsius fundamentali » contradicerent, nihilominus suam « legem fundamentalem » tenuit adeo, ut ipsam naturam diceret falsavisse legem! Friedenthal e contrario id unice inquirebat: in fetali evolutione eo tempore, quo embryon venarum ramificationem similem exhiberet ac venae branchiales piscium, num eo tempore sanguis embryi hominis et canis et muris albumine suo eo modo reageret, quo chondropterorum sanguis — necne. Responsum naturae fuit clare negativum: embryi humani sanguis etiam illo maturo tempore reactionem exhibebat specifice humanam, embryi canini sanguis specifice caninam, embryi murini sanguis specifice murinam. Atque id naturae responsum, quamquam ipsi inexspectatum, Friedenthal tamen sincere proposuit dicens: Reactio etiam in fetibus tenerrimis eodem modo specifica est, quo in animalibus adultis; quamvis ergo multae sint mutationes chimicae in evolutione fetus, nihilominus chimica determinatio characteris fundamentalis elementorum corporis iam ex ipsa ovi cellula adesse videtur[1].

Hic ergo reactiones biochemicae, quae in primis experimentis doctrinas Darwinianas de communi hominis et mammalium descendentia commendare videbantur, experimentis accuratioribus factis eadem omnino redarguere videbantur.

Item evenit in iis, quae vocabantur « *consanguinitatis reactionibus* ». Multis enim experimentis specifica illa antiserorum efficacia eatenus minus determinata videbatur esse, quatenus non solum unius certae speciei serum, sed etiam serum specierum systematice propinquarum praecipitationem provocabat; « antiserum v. g. contra equum » non solum serum equi, sed etiam asini et zebrae praecipitabat; et multi inde concludebant, has tres species etiam communem habere descendentiam. Quodsi etiam « antiserum contra hominem » non solum hominis serum praecipitabat, sed etiam serum simiarum anthropoidearum, Darwiniani inde etiam hominis cum simiis illis communem descendentiam demonstrari putabant. Sed non diu hoc gaudio frui eis licebat. Quo plura enim et accuratiora experimenta fiebant, eo plura apparebant phaenomena inexspectata. Praecipitationes enim illae non omnes aeque perfectae

[1] Cfr. *Weitere Versuche über die Reaction auf Blutsverwandtschaft*, 1904.

erant, ita ut antiserum hominis modo perfecte efficeret praecipitationem seri alicuius speciei, modo in alia specie serum solummodo valde turbidum faceret, modo in alia specie nonnisi parum turbidum; quae phaenomena Darwiniani explicabant esse signa maioris vel minoris consanguinitatis et diligenter experimenta continuabant.

At semel in 34 tubos seri humani quatuor variationum hominum validum « antiserum contra hominem », quod paratum erat sanguine hominum Europaeorum in venas cuniculi iniecto, infusum erat; et ecce 24 tantum tubi completam praecipitationem exhibebant, in septem tubis serum humanum solummodo valde turbidum apparebat et in tribus solum parum turbidum; octo vero tubi seri simiarum anthropoidearum omnes completam praecipitationem exhibebant. Quin etiam ex 36 tubis seri 26 Cynocephalorum quatuor tubi completam ostendebant praecipitationem! Quid iam Darwinistae dicerent? Num affirmarent, quatuor hos Cynocephalos aeque nobis consanguineos esse ac tres species simiarum anthropoidearum, immo magis nobiscum consanguineos, quam illi homines, quorum serum in decem tubis non effecerat perfectam praecipitationem?! — In alia experimentorum serie Nuttal adhibebat « antiserum contra Cynocephalum », quod sibi paraverat iniiciendo sanguine Cynocephali Hamadryae (Babuin). Id antiserum in contactu cum sero aliorum Cynocephalorum produxit, ut exspectari poterat, maximum numerum praecipitationum, sc. 100 $^0/_0$; in contactu cum sero humano 87 $^0/_0$, sed in contactu cum sero simiarum anthropoidearum solummodo 75 $^0/_0$. Secundum hoc igitur experimentum Cynocephali magis cum homine consanguinei dicendi essent, quam simiae anthropoideae Chimpanse vel Orang, id quod nullus Darwinista concesserit.

Ergo hoc « consanguinitatis argumentum », quod reapse nihil aliud demonstrat, quam paritatem compositionis sanguinis et proin etiam paritatem reactionum, re vera nullo modo demonstrat consanguinitatem genealogicam seu communem nostram cum animalibus descendentiam.

Unam tantum addamus seriem experimentorum ab Uhlenhuth alias satis Darwiniano magno studio observatorum. Dubitabat, an forte lepus et cuniculus non obstante serorum eorum communi rea-

ctione nihilominus in partibus suis albumineis sua sibi exclusive propria elementa haberent. Ideo sibi paravit duo diversa « antisera contra leporem » iniiciendo sanguine leporino in venas tum cuniculi tum gallinae. Hoc duplici « antisero contra leporem » iam sanguinem tum leporis tum cuniculi cicuris et cuniculi feri inquirebat. Observavit haec: « Antiserum contra leporem ex gallina » (paratum), nullum aliud serum affecit; solum serum leporis apparebat valde turbidum; cuniculorum sera non quidem statim, sed post aliquod tempus et ipsa turbida fiebant; differentia igitur specierum leporis et cuniculi aliquo saltem modo innuebatur. Sed iam antisero contra leporem ex cuniculo parato admiscuit sera trium illarum formarum et ecce — solummodo serum leporinum reactionem exhibuit, sera duorum illorum cuniculorum aeque pellucida remanebant ac omnium aliorum animalium sera. Ergo non obstante magna convenientia inter sera leporis et cuniculi, quam alia experimenta ostenderant, tamen aliquid exclusive his formis proprium in sanguine eorum latuerat. — Iam etiam de sanguinibus simiarum et hominis responsionem naturae requirebat. Diversa igitur « antisera contra hominem » sibi paravit iniiciendo sanguine humano in venas cuniculi et duorum Cynocephalorum. Et « antiserum contra hominem » ex cuniculo paratum sicut in anterioribus experimentis reagebat non solum in contactu cum sanguine vel sero humano, sed etiam cum sanguine serove simiarum. Illud vero « antiserum contra hominem », quod ex Cynocephalis paratum erat, solummodo sanguinem vel serum humanum praecipitabat, non autem sanguinem serumve simiarum. Ergo etiam hic, non obstante convenientia elementorum sanguinis hominis et simiarum, quae experimentis prioribus sola apparuerat, diversitates quaedam sanguini hominis et simiarum exclusive propriae latuerant. — Ipse tandem Uhlenhuth, quantumvis amicus Darwinismi, « His experimentis », inquit, « evidenter demonstratur, non obstante intima consanguinitate, tamen non exiguas diversitates in albuminis sanguinei compositione exsistere ». Utendo tamen ambiguo termino « consanguinitatis » satis innuit, se ad Darwinianas opiniones esse propensum. Unde audito hoc certe non suspecto teste, qui experimentorum exitum Darwinistis inexspectatum refert, inquisitionem hanc biochemicam concludere possumus.

De professore Ernst Haeckel ut falsario.

I. — Impudens abusus nominis Caroli Linnaei.

Iis, qui non solum evolutioni hominis et animalium, sed etiam ipsius doctrinae evolutionisticae evolutioni studebant, anno 1907 compluria omnino inexspectata evenerunt. Eo enim anno mense maio Upsalae in Suecia iubilaeum magni illius exploratoris naturae Caroli Linnaei celebratum erat. A quo festo Ienam redux prof. Ernst Haeckel sermonem habuit, quem publici iuris fecit sub titulo: « *Das Menschenproblem und die Herrentiere von Linné* » (Problema hominis et Linnaei primates) cum ista dedicatione plus quam solemni: « In memoriam Caroli v. Linné... qui primates cognovit, hic commentarius de *problemate hominis et de primatibus* ad Upsalense iubilaeum eius diei, quo ante 200 annos natus est, cum reverentia dedicatur ab Ernesto Haeckelio, universitatis Ienensis professore...

Ad speciem utique magnificus Linnaeo honor ab Haeckelio hisce tributus erat. Sed duo viri docti naturaeque peritissimi Ericus Wasmann S. I. entomologus et Iulius Wiesner prof. botanices Vindobonensis, acerrime notabant defectum veracitatis vel sinceritatis, quo Haeckel auderet hic Linnaeo attribuere opiniones de homine tales, quales hic certissime recusaturus fuisset. « Superfluum est », ait Wasmann, « demonstrare velle, quantopere Haeckel nomine Linnaei abutatur. Nam et titulus et tessera et ipsa doctrina huius scripti Haeckeliani pariter intendunt lectores fallere de iis, quae Linnaeus reapse de homine et eius origine cogitavit ».

Et revera, quibus argumentis Haeckel demonstrare vult, Linnaeum agnovisse eam doctrinam de hominis origine animali, quam ipse hoc scripto suo proposuit? Quia Linnaeus, ait Haeckel, « Primatum » et « Anthropomorphorum » familias statuit. « Iam ante 172 annos ordinis Primatum unitatem cognovisse, ingeniosi Linnaei est meritum praeclarissimum ». At statuendo isto « Anthropomorphorum » vel « Primatum » ordine Linné ne cogitavit quidem de descendentia hominis a simiis. Id luce clarius ostendit, cum (in 1ª editione *Systematis naturae* a. 1735) hominem in ordine

« Anthropomorphorum » collocat una cum simiis et bradypodibus (tardigradis), quia horum animalium figura aliquo modo hominum figurae similis est, et cum in 10ª editione sub nomine « Primatum » eas formas mammalium collocat, quae in pectore habeant mammillas, sc. hominem, simias, lemures, vespertiliones. Nonne *bradypoda* in ordine « Anthropomorphorum » et *vespertiliones* in ordine « Primatum » apertissime ostendunt, Linné statuendis his ordinibus « Anthropomorphorum » vel « Primatum » nullo modo genealogicam hominis consanguinitatem cum animalibus horum ordinum exprimere voluisse!

Sed Haeckelius dum verba Linnaei « Nosce te ipsum » non solum citat, sed etiam pro tessera suo de hominis a simiis descensione scripto praefigit, prorsus tacet praeclaram illius professionem, qua in 1ª editione operis *Systema naturae* sub inscriptione: « *Imperium naturae* » hominem et extra et supra tria regna naturae collocat his verbis: « Homo sapiens, creatorum operum perfectissimum, ultimum et summum, in telluris cortice, Maiestatis divinae stupendis indiciis obtecto, constitutus, secundum sensus iudicans artificium, admirans pulchritudinem, veneraturus auctorem! ».

Post tam praeclaram professionem excellentiae hominis super totam naturam Linnaeo licuisset hominem simpliciter in capite supremae classis animalium collocare, nec quisquam tamen rationabiliter putasset, eum velle hominem aequiparare simiis, quia omnis ratione utens statim vidisset, eum id solum indicare velle, quaenam animalia organisatione corporea aliquo modo organismo hominis appropinquarent. Sed quasi praesagiens futurum abusum nominis sui etiam clarius hominis super animalia excellentiam ostendere voluit dicendo: « Sic totus mundus gloria divina plenus est, dum omnia creata opera Deum glorificant per hominem, qui ex inerti humo Dei manu vivificata contemplatur auctoris sui Maiestatem ex fine creationis, dignus hospes constitutus, summi entis praeco ». Et in prima quidem editione *Systematis naturae* (a. 1735), sicut singula animalia suam diagnosin corpoream accipiunt, qua a ceteris animalibus discernantur, ita homini ut diagnosis solum facultas cognoscendi se ipsum additur « Homo. Nosce te ipsum! ». Quae diagnosis ne ullo modo perperam intelligi possit, in sequentibus editionibus nota adiecta explicatur, v. g. in 3ª editione

(a. 1748): «Te creatum esse anima immortali ad imaginem Dei». Immo septem diversis modis homo iubetur se ipsum cognoscere, sc. «physiologice, diaetetice, pathologice, naturaliter, politice, moraliter, theologice»; et hoc «theologice» explicatur sic, ut homo iubeatur recogitare, se a Deo creatum, ab eodem in hunc mundum, Omnipotentis academiam, introductum esse, ut ratione sua sapienti consideret mundum, ut ex opere cognoscat omnipotentem Creatorem, omniscium, infinitum, aeternum Deum, sub cuius imperio bene vivat, ne a iustitia eius vindicativa puniatur.

Hoc igitur «Nosce te ipsum» a Linnaeo tam accurate explicatum Haeckelius ex contextu clarissimo abruptum ut effatum Linnaei suo libello quasi tesseram praefigit, quo hominis a simiis descendentiam docet; adeo ut lectores laici necessario putare debeant, Linnaeum eandem de hominis origine pithecoidea opinionem tenuisse. — Utique docti naturae experti, ut supra laudati Wasmann entomologus et Wiesner botanicus, dolosam Haeckelii dedicationem facile perspexerunt et indignabundi reiecerunt, quod ille, qui fidem Christianam ut «phantasiam anthropomorphicam» derisisset, hoc loco doctum naturae exploratorem Christianum sibi comitem adsciscere conaretur.

II. — Directae falsificationes.

Sed alia in Haeckelii libello «*Das Menschenproblem*» continebantur, quae et doctos et laicos incredibili sua impudentia stupefacerent. Anno enim post editum «*Das Menschenproblem*» ex editione biologica Lipsiae prodiit scriptum embryologi dr. Arnoldi Brass sub titulo: «*Das Affenproblem. Professor Ernst Haeckels neueste gefälschte Embryonen-Bilder*» (Problema simiarum. Professoris Haeckelii novissimae falsationes imaginum embryologicarum). Quod scriptum vix mense septembri 1908 in publicum prodierat, cum in plurimis ephemeridibus et commentariis popularibus indignabundus clamor oriebatur aut contra Haeckelium aut pro eo, prout auctores erant aut adversarii doctrinae pithecophilae aut asseclae et amici.

Duae res erant, quae animorum attentionem excitabant. Ipse enim propugnator fanaticus originis nostrae pithecoideae Haeckel,

tum iam senex, munus professoris zoologiae in universitate Ienensi deposuit; insuper autem ad celebrandum universitatis Ienensis iubilaeum versus initium mensis iulii (1908) « musaeum phylogeneticum », erectum ab Haeckelio, solemniter apertum est; quod musaeum secundum ipsius fundatoris intentionem et verba dedicatum est ut purae rationis templum, ubi, duce doctrina evolutionistica, problema de hominis origine solvendum esset.

Ex his circumstantiis facile intelligitur, cur tunc, cum decedens professor Universitatis novarum falsationum accusaretur, priorum quoque falsationum Haeckelii memoria renovata sit, sc. famosarum illarum trium imaginum, quibus ille, recens tunc professor Ienensis factus, in prima editione libri sui: « *Natürliche Schöpfungsgeschichte* » (Historia creationis naturalis) lectoribus contemplanda proposuit ovula hominis et simiae et canis, quasi essent tres diversae imagines, quamvis revera nihil aliud esset, quam una eademque imago ter proposita, sed cum tribus diversis titulis, sc. « ovulum hominis », « ovulum simiae », « ovulum canis ». Quae fraus in duabus aliis eiusdem editionis paginis ab eo continuata est. Orta autem postea scientifica controversia, necessitate coactus, rem confessus est, ut valde inconsideratam stultitiam, quam in praepropera effectione illustrationum bona fide commisisset! — Sed haec bona fides aut Haeckelii ignorantiam coargueret, qui se ab alio impostore illudi passus esset — aut potius absolutum in Haeckelio veracitatis et bonae fidei defectum demonstrat, cum in ipso textu lectorem admoneat, ut trium figurarum admiretur perfectam similitudinem, scribens: Confer ovulum hominis (fig. 5) cum ovulo simiae (fig. 6) et ovulo canis (fig. 7), certe non poteris detegere ullam inter eas figuras differentiam. Patet, cur non possit! Quare viri docti et naturae periti nequaquam istam excusationem admittebant. Et professor quidem Helveticus Rütimeyer talem agendi rationem vocat peccatum contra veritatem scientificam, quod publicam exploratoris naturae fidem non parum concutiat. Professor autem universitatis Lipsiensis His, postquam identitatem trium illarum figurarum usque ad ipsos numeros et longitudinem parvarum linearum ad indicationem additarum coarguit: « Meo indicio », inquit « hoc modo suo pugnandi ipse (Haeckelius) renuntiavit iuri postulandi, ut exploratoribus naturae seriis aequiparetur ».

Veteres Haeckelii fraudes hoc modo publice in memoriam revocatae non poterant, quin acuerent studium ex recenti libello accusatorio cognoscendi novas decedentis professoris falsationes. Verum, quae hic demonstrabantur, omnem prorsus exspectationem superabant.

Pag. enim 62 libelli, « *Das Menschenproblem* » arbor genealogica « Primatum » exhibetur, ubi « homo sapiens » descendit ab « homine primigenio », hic a « Pithecanthropo alalo » (loquelae impotenti), hic a « Prothylobate atavo » (uno ex maioribus archigibbonum). « Antiquus igitur Gibbon est, cuius soboles linea recta ad hominem pervenire dicitur, dum tres illae simiarum altiorum species: Gorilla, Chimpanse, Orang laterales solum rami arboris genealogicae fiunt. Cur tandem hoc? Videlicet illae simiae altiores omnes in sua evolutione individuali eo magis a typo humano recedunt, quo magis ad formam suam adultam accedunt. Sed iste defectus « ontogeneticus » (individualis evolutionis) secundum « legem fundamentalem biogeneticam » (ab ipso tenacissime defensam, ab aliis non minus acriter negatam) similem defectum manifestat « phylogeneticum » (evolutionis totius phyli vel ordinis), qua totus ille ordo simiarum magis magisque a genere hominis recessit. Soli Gibbonico generi contigit, illum defectum vitare; in ontogenesi Gibbonum nunquam illae foedissimae cristae osseae evolvuntur, quae illarum simiarum capita adeo deformant. Insuper autem Haeckelius — secundum famosum suum libellum — eas formas ontogeneticas tum hominis tum Gibbonis novit, quae omnem dubitationem de Gibbonum consanguinitate nobiscum excludunt. In libelli enim tabula III proponit nobis embrya humana et Gibbonica, « assecuta stadium piscium »; et eadem bis in aliis stadiis evolutionis suae. Quae embrya humana et Gibbonica cum ubique stupendam inter se similitudinem exhibeant — supposita semper « lege fundamentali biologica » — clare ostendunt, maiores hominis certe fuisse unum alterumque Archigibbonem. Hanc tabulam Haeckelius ipse explicat: « Embrya trium mammalium in tribus stadiis invicem respondentibus. Embryon hominis (M), embryon simiae hominiformis (Gibbon) (G), embryon vespertilionis (Rhinolophus F) primo tempore (in suprema serie transversa) vix iam discerni possunt... ».

Iam vero de his imaginibus, exhibentibus embryon hominis et Gibbonis et vespertilionis in infimo quodam stadio « pisciformi » dr. Arn. Brass demonstrat haec:

Ab Haeckelio fabricatae sunt praecidente initiales partes artuum et quosdam corporum partes ex figuris, quas tres docti notissimi publicaverant, sc. ex figura embryi humani a prof. His depicti, ex altera figura embryi Macaci a Selenka propositi, ex tertia figura, qua prof. Keibel embryon vespertilionis depinxerat. Quare iam dr. Brass in libello suo accusatorio horum trium doctorum figuras veras cum Haeckelii imaginibus falsatis componit ut tabulam II. Sufficit hic, ea solum advertere, quae Brass de effigie Gibbonis ab Haeckelio falsata ad hanc suam tabulam II adnotat: « Fig. I. Embryon simiae hominiformis (Hylobates sec. Haeckelium). Haec figura eo modo facta est, ut Haeckelius quasdam partes corporis et maximam partem artuum posteriorum praecideret, idque in figura embryi simiae Iavanicae (Macaci), quam prof. Selenka depinxerat et prof. Keibel publicaverat (10. libello studiorum de evolutione animalium) ». Una iam collocatis vera figura embryi Macaci, quam Selenka pinxerat, et falsata figura eiusdem embryi, quam Haeckel fabricaverat, Brass clarissime indicat, in quibus partibus et quo modo falsarius *sectione audaci effigiem veram accommodaverit* et tandem imaginem a se fabricatam *falso insuper nomine* Hylobaten (pro Macaco) appellaverit. Et tamen iam a. 1903 vera effigies, ut pars scriptorum Selenka demortui, in libello illo scientifico: « *Studia de evolutione animalium* » publicata et *non minus quam quater* recte embryon Macaci Iavanici (Cercocebus cynomolgus) appellata erat!

Sed in eadem tabula III libelli Haeckeliani embryon Gibbonicum etiam secundo proponitur, cum ad secundum stadium evolutionis pervenit, ut sc. cum eo stadio embryi humani comparetur, quod mensem primum sequitur. Quamvis enim embrya Gibbonum non tam facile inveniantur, Haeckel hanc difficultatem facillime expedit, iterum effigiem embryi Macaci a Selenka pictam sectione perita accommodat. Ulteriorem tamen difficultatem huius Macaci cauda praelonga parabat; sed ingenio Haeckelii haec difficultas nulla — praecidit caudae vertebras ultimas circiter quindecim! Verum hic, ut in falsatione non raro fit, falsarius ipse se prodidit,

extendendo caudam accommodatam fere septem vertebris longius, quam natura embryi Gibbonici fert. Quare in libello accusatorio dr. Brass duas has figuras embryales simul repraesentat, sc. veram Macaci figuram, quam Selenka bene caudatam depinxerat, et falsatam figuram eiusdem embryi, quam ars Haeckelii commode conciderat et embryon Gibbonis nominaverat. Falsatio autem hic eo magis ridicula apparet, quod dr. Brass adiecto numero 35 eam vertebram indicavit, quae in veri Gibbonis cauda ultima est, Haeckelius autem audacter seriem vertebrarum sex vel septem aliis vertebris produxit et eo modo sursum elevavit, quo vertebrae caudales in embryo humano elevata sunt. Sic ex omnibus partibus falsatio risui exposita apparet.

Unam tantum falsationem addamus, sc. incredibilem fere figurae embryi humani perversionem.

« Falsa », inquit Brass, « et miserandum in modum deformata est figura embryi humani sub M II repraesentata. 44 vertebras misellus homunculus hic accepit ut haereditatem ab uno alterove ex maioribus eius caudatis transmissam ».

Etiam hic dr. Brass simul proponit (ut n. 2) falsatam ab Haeckelio figuram embryi humani et veram eiusdem figuram a prof. His datam (ut n. 3). Addit autem (ut n. 1) figuram embryi ovini. Iam de tribus his figuris haec adnotat: « In medio (ut n. 2) apparet embryon humanum misere deformatum. A sinistro latere sub n. 1 praesentavi embryon ovinum (sec. Bonnet), quod multo magis embryo humano sub n. 2 (ergo falsato ab Haeckel) simile est, quam verum embryon humanum sub n. 3 ab His accurate repraesentatum. In hac ultima figura (ab His data) « ipse », inquit Brass, « lineis indicavi capitis circuitum ex figura Haeckeliana, ut appareat, quomodo omnia, quae sunt homini propria, de industria (ab Haeckel) suppressa sint. Sagittae appositae ostendunt eam directionem, qua columna vertebralis ad cerebrum ascendit. In homine haec directio omnino diversa est ab ea, quam in animalibus habet. Partem caudalem de industria Haeckel prolongavit ultra vertebram fetalem 35, ut homo hic magis animalibus similis fieret. Embryon enim verum (n. 3) solummodo 33 vertebras exhibet ».

Ergo, ut abstrahamus a reliquis falsationibus in figura embryi humani, ut minimum tres falsationes foedissimae in una hac Haec-

keliana figura embryi humani continentur: 1) Cerebrum diminuit (fere ad cerebri ovini circuitum); 2) Columnae vertebrali eam directionem dedit, quam habet in animalibus (i. e. obliquam a tergo; cum revera columna nostra vertebralis a medio capitis fere sub angulo verticali ad cavum cranii ascendat); 3) Caudalem partem columnae vertebralis fere septem vertebris prolongavit (a vertebra 33 vel 35 usque circiter 41-42).

Longum est, cum libello accusatorio ceteras persequi falsationes, quas Haeckelius commisit tum in « *Problema hominis* », tum in famosa « *Anthropogenia* », tum in sermonibus publice habitis. Falsationes paucae hic propositae iam satis superque foedae sunt, ut facile intelligatur, quanta procella in foliis publicis exorta sit aut contra Haeckelium, in quantum eum a tali infamia non alienum putarent, aut contra dr. Brass, in quantum eum Haeckelio obtrectasse dicerent.

Ex utraque tamen parte unanimis erat postulatio, ut Haeckelius clare se defenderet et ostenderet, unde suae imagines desumptae essent, secus enim toti scientiae Germanicae ignominiae maculam inhaesuram esse. Sed postquam complures menses tacuit, tandem aliquando in folio sociali-democratico « Berliner Volkszeitung » responsum Haeckelii apparuit, quod eos, qui victricem defensionem exspectaverant, pudore affecit. Post longissimum enim exordium, quo de rebus ad rem vix pertinentibus, ut v. g. de suo « foedere Monistarum » et de « foedere Kepleriano » ipsi exoso declamat, in accusatorem dr. Brass eiusque libellum indignabundus diu invehitur. Post complures denique textus paginas id tandem attingit, quod unice ab eo exspectabatur, sc. de falsatis ab eo figuris embryalibus.

Et quid est, quod ab eo audimus? « Ut breviter controversiae foedissimae finem imponam, malo statim a paenitenti confessione incipere, sc. parvam partem plurimarum figurarum fetalium, quas proposui (fortasse sex vel octo inter centum) reapse esse falsatam (sec. dr. Brass opinionem), nempe omnes eae figurae, ubi materia observata adeo imperfecta et insufficiens est, ut is, qui velit continuam proponere seriem evolutionis, cogatur lacunas explere hypothesibus et partes deficientes synthesi comparativa reconstruere ».

Aliis verbis et minus involutis Haeckel concedit, dr. Brass ipsum iure falsationis accusasse et ipse se falsatorem esse confitetur. Sed cum hac confessione se a publica vita recipere nequaquam ei in mentem venit. Absque ullo pudore: « Iam confessus », inquit « tales falsationes, damnatum me et annihilatum putarem, nisi consolationem haberem conspiciendi ad latus meum in scamno hominis accusati amplius centum viros et inter eos multos ex experimentatoribus solidissimis et biologis praestantissimis. Nam omnino maior pars omnium figurarum morphologicarum, anatomicarum, biologicarum, embryologicarum, quae in optimis collegiorum et bibliothecarum libris et in biologicis commentariis et periodicis communiter publicatae et aestimatae sunt, eodem gradu meretur falsationis incusari. Omnes illae non sunt exactae, sed plus minusve commutatae, schematicae vel constructae ».

Non est opus addere, istum impudentem conatum inveniendi alios reos, quibus se tegeret, indignationem communem excitasse. Ex omnibus partibus Haeckelio defectum veracitatis improbabant et docti propulsabant criminationem hanc, se in suis libris isto modo contra veracitatem scientificam peccasse. « Usque ad hoc tempus inaudita », inquit prof. Reinke (Kiel), « Haeckelii affirmatio est, ceteros exploratores naturae in libris suis figuras aliunde desumptas eo modo tractare, quo ipse tractat. Contrarium est, quod de facto fit. Ego quidem nullum exemplum novi, in quo auctor in explicandis xylographis non accurate originem indicaverit... ». Quid de Haeckelii defectu veracitatis iudicet, iam antea indicavit dicens: « Proh dolor, dii in eius cunis non deposuerunt teneriorem sensum veracitatis... Querendum id est Haeckelii causa, meque eius miseret; nam optima eius talenta hac re modo tristissimo obscurantur ».

« Foedus Keplerianum », quod relicit abusum impugnandi fidem Christianam praetextu scientiae naturalis, ad defendendum scientiae naturalis honorem complures naturae peritos inter se diversos sententiam de Haeckelii modo agendi rogaverat; ex responsis quindecim apparuit, ne unum quidem, quamvis alias foederis Kepleriani minime amicum, Haeckelii agendi modum probare velle, nedum concedere se ipsum tali modo agere. — Quin etiam quadraginta sex amici Haeckelii, qui imprudentissime conabantur, Brassii et

foederis Kepleriani pugnam contra Haeckelianas falsationes tamquam pugnam contra scientiam et doctrinam evolutionisticam et docendi libertatem condemnare, nihilominus necessarium existimabant declarare, « se non posse probare eum modum schematizandi, quem Haeckelius nonnunquam adhibuisset »!

Quomodo plures usque et plures ex doctis et Haeckelii fraudes et Haeckelianorum illorum imprudentiam idearumque confusionem publice reprobaverint, paucis saltem nominibus probatissimis ostendamus. Notissimus ille scriptor evolutionisticus dr. H. Driesch ait, quadraginta sex illorum protestationem esse apertissime tragicomicam... ipsam iam huius declarationis miram logicam non posse vulgo excitare magnum respectum eius modi, quo temporis nostri scientia coli possit. Feliciter tamen illos quadraginta sex tantum quadraginta sex esse, nequaquam esse omnes.

Multo acerbior erat dr. Victoris Hensen, physiologi universitatis Kielensis, protestatio contra illos quadraginta sex. Qui intolerabile esse dicit, eos omnino tacere de iis, quae Haeckelius de ipsorum participatione falsationum scripserit; eos enim et se ipsos et reliquos exploratores naturae in scamno rei, immo in scamno sontis collocare. « Qui tacet, consentire videtur ».

Unde mirum non est, quod unus ex ipsis his quadraginta sex, prof. C. Hasse Wratislawiensis, ad quendam ex collegis suis scripsit: « Repello, sicut tu, id quod non mihi nisi postmodum innotuit et quod Haeckelius, nominibus non propositis, calumniose affirmavit, sc. maximum numerum omnium figurarum morphologicarum, anatomicarum, histologicarum, embryologicarum eodem gradu mereri falsationis incusari; quam calumniam prorsus a me repello et defectum probitatis et aequitatis Haeckelio ipsi proprium existimo... ».

Absolvat denique totam hanc miseram Haeckeliadem agnita auctoritas embryologica. Commentarius scientificus « Deutsche Medicinische Wochenschrift » professorem Friburgensem embryologum dr. Franc. Keibel appellaverat, ut arbiter ipse iudicaret et decideret litem de falsatis figuris embryalibus. Keibel igitur in eodem commentario scientifico primum tabulas II. et III. in Haeckelii scripto « *Das Menschenproblem* » a dr. Brass accusatas inquirit et indicat, quae Haeckelius in figuris mutaverit. Tum iudicium suum sic proponit: « Ex iis, quae hic exposita sunt, apparet exploratum,

Haeckelium multoties aut libere finxisse figuras embryales aut aliorum doctorum illustrationes repraesentasse essentialiter mutatas, idque non tum solum, cum lacunae hypothesibus explendae essent: et eum etiam omisisse indicare, hic de formis agi schematicis et hypotheticis. Praeterea constat, in bonis nostris libris collegialibus et manualibus istum agendi modum non inveniri eumque necessario parum scientificum vocandum esse. Et, ut minimum dicam, meo iudicio aeque illicitum est, tales illustrationes in commentariis popularibus proponere.

Ergo in essentialibus Brass figuras embryales Haeckelii iure merito damnavit. Attamen « falsationes », ut Brass dicit, eas vocare nolo, quia Haeckelius procul dubio bona fide egit. Phantasia eius et fanatismus, quo novam religionem (sc. « monisticam religionem mundi ») instituere conatur, sunt in causa, cur res ita videat, ut eas proponit ».

Non est opus hic decidere, utra res in hac critica scientifica magis annihilet famam Haeckelii: utrum auctoritatis omnino competentis reprobatio figurarum falsatarum, an defensio bonae fidei ipsius « *phantastae et fanatici* »!

De maioribus nostris ex classibus marsupialium et batrachiorum.

Plurimis illis Darwinistarum irritis conatibus probandi originem hominis a regno animali paulatim fore, ut defensores huius originis nostrae animalis solliciti fierent et anxii, id utique iam dudum exspectari poterat. Et reapse iam tribus abhinc decenniis unus ex iis, dr. W. Haacke in libro « *Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale* », Jena 1895 (Creatio hominis eiusque idealium) satis clare pronuntiaverat, se non modo reiicere omnes conatus probandae nostrae originis animalis ad illud usque tempus factos, sed nec de futuris conatibus plus exspectari posse. De formis transitoriis inter anthropoideos et hominem sermonem esse non iam posse; quidquid simiae simile esset, a consanguinitate nostra excludendum esse. Immo « ne illud quidem affirmare possumus, homines et simias a communi origine provenisse, nedum homines a

similis descendere ». Praeterea: « Quisquis verax esse vult, confiteri debet, nos de mammalium origine nihil scire; ne illud quidem scimus, utrum classes diversae animalium communis sint originis necne ». Et ultimum denique concedit, hominem fortasse etiam esse classem pro se specialem, nulla descensione communi cum regno animali coniunctam; scientifice quidem id negari non posse!

Hic sinceritate omnino agnoscenda aperte dictum erat, non solum « theoriam pithecoideam » sensu strictiore scientificam non esse, sed omnino doctrinam de hominis descensu a regno animali nulla scientifica demonstratione probari posse.

Nihilominus omnium stuporem paululum subridentem movit, cum paucis annis post (a. 1899) alius ex propugnatoribus originis nostrae animalis, prof. HERM. KLAATSCH in congressu anthropologorum in Lindau (a. 1899) habito, doctrina de origine nostra pithecoidea repudiata et desperata, longe ab omnibus mammalibus simiiformibus atavum suum apud infima mammalia in classe marsupialium requisivit! Ita saltem videbatur dixisse ex iis, quae tunc ex Lindau scribebantur. Postmodum tamen Klaatsch expresse notavit, non sese dixisse, « hominationem » (τὸ hominem fieri) in Australia (ubi fere omnia marsupialia vivunt) factam esse, sed amicum ipsius Schoetensack id putasse.

Ex iis igitur, quae ex Klaatschii sermone in Lindau habito publicabantur, unus ex atavis nostris erat ex marsupialium classe et, aeque ac alia mammalia in priori parte periodi tertiariae, 44 dentes habebat, et pedes eius quodam pollice erant instructi, ut sicut manu prehendere possent. Ex reliquis autem mammalibus unum post alterum in pugna exsistentiae necessario mutabant pedes suos ita, ut pollex aliam formam ad prehendendum ineptam indueret, v. g. unguem curvum acutumque evolveret, ut apud carnivora, vel ungulam obtusam, ut apud ungulata, vel etiam sic, ut magis ad prensandos arborum ramos accommodaretur, ut apud plurimas simias. Solummodo atavi hominum suo proprio modo pollicem variabant conscendendo arbores eo modo, quo indigenae Australii hodiedum scandunt. Hi enim pollicem et proximos digitos pedum firmiter contra arboris truncum prementes et simul plantam concurvantes summas arbores ramis carentes ascendere solent. Sed eo modo pollex magis magisque liberam suam positionem amittebat,

et, saepissime repetita hac ratione scansionis, pes denique ex pede prehensorio factus est pes humanus ad standum et eundum aptus. — Quidnam autem erat, quod atavum nostrum ad conscendendas iterum iterumque arbores illas ramis destitutas invitaret? Ille erat sicut nostri temporis Australii mellis avidissimus, quod complures species apum Australicarum in arboribus summis ei praebebant. Et admodum feliciter contigit, ut apes illae non essent aculeo instructae ideoque pungere non possent.

Ita quidem revera omnia prorsus felicissime contigerant, ut atavorum nostrorum « hominatio » in Australia fieret: primum quidem fundi Oceanici elevatio, qua pons ex Asia in Australiam factus est, quo ponte superato atavi nostri in remota Australia a magnorum Asiae carnivororum aggressione tuti evaserunt; qui pons cum insuper postmodum sub aquam descendisset, ut bestiae rapaces atavos nostros sequi non possent, iam illi, a bestiarum dentibus tuti, siti mellis indulgendo saepissime in arbores conscendentes, « conditione quadam » secundum ipsum Klaatsch « paradisiaca », paulatim pedes humanos efformare et erecti a terra incedere et omnes sensus suos una cum cerebro ad humanum typum evolvere potuerunt.

Itaque isto modo prof. Klaatsch nostram ex regno animali originem concipiendam esse putabat. Sed utique, cum has ideas suas congressui anthropologorum in Lindau proposuisset, rector congressus nominis in scientia notissimi prof. Ranke brevissima sed accuratissima critica: « Haec », inquit, « non est scientia, sed phantasia! ».

Hanc criticam non fuisse ultra meritum acriorem, apparuit ea discussione cum docto entomologo, quae istius « hominationis » comicae tanquam postludium fiebat in noto illo periodico « Archiv für Gesellschafts- und Rassen-Hygieine » (Archivum de iis, quae ad societatis humanae et variationum eius sanitatem pertinent). Entomologus enim dr. von Buttel-Reepen demonstrat ibi: 1) apes illas Australicas, etsi non pungant, acrius quam punctione se defendere morsu, qui, sputo acri in vulnus asperso, vehementiorem dolorem efficiat; 2) complurium specierum illarum apum mel omnino non posse comedi; eas autem species, quarum mel comedi possit, exiguam tantum eius copiam exhibere. Quodsi vere (secundum Klaatsch) Australii hodierni « enormem copiam mellis come-

dant », id mel videri esse potius apis nostrae Europaeae, quae iam ante complura decennia in Australiam importata sit.

Secundum haec omnia parum verisimile videtur, atavum illum marsupialem tam crebro arborum altos truncos conscendisse, ut haec scansio transformaret pedes eius prehensorios in pedes humanos ad eundum aptos. Quare dr. Buttel-Reepen ut entomologus istam « hominationis » hypothesim non minus reiicit, quam prof. Schwalbe, qui alias originem nostram animalem approbat, ut anatomus eam repudiat dicens, atavum marsupialem, tunc adhuc quadrupedem, uberiorem venationis praedam in terra currendo reportaturum fuisse, quam laboriosa illa conscensione arborum altarum.

Verum male professorem Klaatsch novissemus, si putaremus eum tam exiguis infortuniis absterreri potuisse, quominus suam « hominationis theoriam » ultra excoleret. E contrario mox nova aeque inexspectata invenit haec. Non solum ex marsupialium gradu homo se evolvit, neque in periodo demum tertiaria « hominationis » processus incepit; quin homo, quem ultimam semper formarum viventium putabamus esse, ex antiquissimis una est. Iam inde a Triassicis temporibus et Permicis maiores nostri manum nobis porrigunt, vere humana nos manu a longinquo sobolem suam consalutant; adeoque nos non marsupialium tantum, sed etiam batrachorum ex stirpe descendentes cognoscere debemus. Nam Klaatsch fossilia nobis talia tamque illustria monstrare potest, qualia ex maioribus nostris marsupialibus invenire non potuerat. Notissimae sunt figurae in periodi Triassicae lapide arenario impressae, quae cum aliquatenus manibus humanis similes sint, animalia ipsa, quorum vestigia illae figurae esse apparent, chirotheria vocantur. Quin immo ex temporum palaeozoicorum periodo Permica figurae lapidi arenario impressae, quae vestigia Tambachica (apud Tambach in Thuringia inventae) vocantur, etiam magis stadium primordiale « hominationis » repraesentare videntur, quia in his etiam artus anteriores manus habent manibus posterioribus fere magnitudine aequales.

Ecce igitur, ait prof. Klaatsch, manus est unum ex organis mammalium antiquissimis. Eamque apud complura ex antiquis mammalibus supponere possumus; immo etiam demonstrare pos-

sumus manum in Dinosauriorum quoque familia exstitisse, id quod in musaeo Bruxellensi Iguanodon ille giganteus ostendit. Iam vero, cum ab initio periodi Tertiariae mammalia terrestria numerosa fierent, pugna exsistentiae multa ex iis cogebantur, organizationem suam pugnae accommodare: alia se ita evolverunt, ut fierent rapacia carnivora, alia cursoria ad fugam celerrima, alia scansoria in ramis arborum habitantia, alia volantia, quae facillime aut impetum fugerent aut ipsa praedam caperent. Omnes istae accommodationes eatenus quidem iis utiles erant, quatenus ad pericula pugnae aut feliciter fugienda aut etiam victoriose superanda adiuvabant; sed nocivae fiebant, quatenus quibusdam viribus privabantur, imprimis autem quatenus omnis forma, quae amisit manum prensoriam cum pollice, eo ipso ab « hominatione » excludebatur. Sicque paulatim omnes diversae mammalium classes excludebantur ab « hominatione » exceptis primatibus, qui secundum Klaatsch sunt lemures et simiae et proanthropi; et postquam etiam lemures perperam in capite mutati sunt, praeter proanthropos solummodo simiae reliquae erant. Sed apud has quoque pollex aut nimis minuebatur aut omnino evanescebat, adeo ut manus pedesque earum plus minusve ad prehendendum evaderent ineptae et solum ad habitandum in arboribus aptissimae. Ultima denique mutatio complebat earum ab « hominatione » exclusionem, eo quod fortiores evolvebant dentes caninos, quibus in pugna cum adversariis maribus feminas sibi acquirere possent; maioribus autem his dentibus caninis, quibus excipiendis « diastemata » necessaria erant, series dentium longior et ossa maxillarum grandiora fieri debebant. Denique crassitudine maxillarum spatium ad linguam movendam angustius et lingua ad loquendum inepta fiebat, dum simul ad movendas maxillas grandiores musculi fortiores requirebantur, horum autem insertio cristas illas osseas postulabat, quibus simiarum altiorum capita foedissime deformari necesse erat.

Soli demum proanthropi servando sibi pollicem et evolvendo calvariam et diligenti conscensione arborum diuturnum « hominationis » processum feliciter absolvere et sic tandem homines fieri potuerunt. Quae omnia ut nobis tam prospere contingerent, vere quandam conditionem paradisiacam supponere ipsi professori Klaatsch non videtur esse irrationale.

Quid iam scientiam seriam de hac Klaatschiana « theoria hominationis » iudicare putamus? Si Klaatsch seriem formarum palaeontologicarum nobis ostendere posset, quae hominis maiores haberi possent, procul dubio non pauci evolutionistae discussionem de his inirent, sicut de facto agnoverunt lemurum et simiarum seriem genealogicam, sc. triginta fere formas fossilium lemurum et viginti formas fossilium simiarum in stratis periodi Tertiariae et Quartariae inventas. Sed quod hominem attinet, ipse Klaatsch aperte concedit, ne unam quidem formam fossilem eius maiorum seriei reperiri, quae se a periodo Tertiaria e marsupialium gradu ad nostrum usque stadium evolverit. At si ex temporibus his propioribus fossiles antecessorum nostrorum formae desunt, numquid in remotissimis Triassicae vel Permicae periodi temporibus seriem talium antecessorum inveniri posse exspectemus? Ex hac difficultate fere desperata Klaatsch ingeniosissime se expedit edocendo nos, etiamsi formae illae seriei antecessorum nostrorum fossiles invenirentur, fore tamen, ut non ut tales cognosci nec ab aliorum generum antecessoribus discerni possent. Renuntians igitur unico medio hypothesin suam probabilem faciendi, sine ullo argumento scientifico sperat fore, ut nostra descensio a marsupialibus Tertiariis et batrachiis Triassicis et Permicis agnoscatur.

Exceptis tamen iis, qui absolute sibi originem animalem vindicare volunt, vix multi naturae periti hanc phantasticam cum prof. Klaatsch spem partientur; et de maioribus eius batrachiis eadem valebit critica, quam prof. Ranke tulit de maioribus marsupialibus: « Haec non est scientia, sed phantasia ».

Et tamen in tota hac Klaatschii de « hominatione » doctrina aliquid cernimus, quod progressum non « spernendum existimemus »; nempe claram illam cognitionem apertamque professionem: doctrinam eam, quam per dimidium saeculum et amplius Darwinistae et Haeckeliani maximum scientiae triumphum praedicabant, sc. hominem a maioribus pithecoideis descendisse, reapse *illusionem fuisse deceptionemque miseram,* quae cum factis in natura prostantibus componi non iam possit; quare ipse Klaatsch, quamquam defensor et propugnator originis nostrae animalis acerrimus, « doctrinam pithecoideam » iterum iterumque non solum veterem et antiquatam declarat, sed etiam stultam atque irrationalem.

Quodsi nos iam in prima parte de Darwinismo universim spectato advertimus, doctos veteres solidiores, a Darwinistarum iuniorum turba aliquandiu despectos, ultimo tamen victoriam reportasse, nunc idem de doctrina Darwiniana respectu descensionis hominis pithecoideae iterare licet. Nam cum a. 1899 libellum « *Abeteoriens Bankerot* » (de clade theoriae pithecoideae) ederem et praeter argumenta palaeontologica etiam ad auctoritatem provocarem doctorum virorum, ut Wigand, Steenstrup, Virchow, C. E. v. Baer: contemptuose subridentes Darwiniani iuniores putabant, de senibus illis in hac quaestione non diutius posse esse sermonem, posteritatem fore Darwinistarum. Hodie autem-ecce quam brevis fuit ista posteritas, cum iam ad illos solidos seniores non solum integra acies Antidarwinistarum iuniorum accesserit, sed etiam nonnulli propugnatores animalis originis nostrae, ut Haacke et Klaatsch, theoriam pithecoideam repudient atque reiciant!

Christiani igitur scientiae naturalis cultores securi eam sententiam profiteri possumus, quam semper tuebamur, sc. hominem suam propriam habere originem a regno animali independentem. Nam non solum omnes et singuli conatus probandae nostrae originis pithecoideae a seria scientia reprobati sunt, sed etiam inter reliquos conatus connectendi hominem cum animalibus sive ope « legis fundamentalis biogeneticae », sive hypothesibus de atavis marsupialibus vel batrachiis ne unus quidem invenitur, qui serio possit vocari scientificus.

Itaque restat, ut post reiectas omnes illas hypotheses iam videamus, qui sit pro tempore status doctrinae evolutionisticae in communi.

Status modernus doctrinae evolutionisticae.

In quantum iam doctrina de evolutione viventium quam initio huius dissertationis definivimus, hodiedum sustentari potest? Nam sic forte adversarius interrogare possit: si in praecedentibus evolutionem hominis ex regno animali reiecisti, nonne eo ipso omnem evolutionem viventium refutasti?

In quaestione sic proposita tacite duae cogitationes falsae supponuntur, quas statim hic examinemus et refellamus oportet. Co-

terum in ipsa hac examinatione etiam status hodiernus theoriae evolutionis iudiciis optimarum auctoritatum tam sufficienter illustrabitur, ut ulteriore inquisitione huius moderni status supersedere liceat.

Duae illae suppositiones erroneae sunt hae:

1) Omnia, quae evolutionem ostendant, ad unam communem stirpem reduci debere, aliis verbis, evolutionem non esse nisi monophyleticam.

2) De hominis autem evolutione sermonem esse non posse, nisi communem cum reliquis viventibus originem habeat.

Iam vero, quod primum attinet, ultimorum decenniorum explorationes formarum fossilium claritate usque crescente demonstrarunt, eas series evolutionis, quae a fossilibus usque ad hodiernas formas vere exsistant, nequaquam ad unam communem stirpem reduci posse. Neque solum typi principales, ut Protozoa, Spongiae, Radiata, Brachiopoda, Malacozoa, Arthropoda, Vertebrata, sunt tales, qui ad commune evolutionis initium reduci non possunt, sed idem intra ipsas animalium classes, v. g. Insecta, observatur, quin etiam inter ordines earum, ut coleoptera.

Inventae enim apud haec utique sunt bonae evolutionis lineae, sed eae ultimatim convergunt lineis postulatis, non realibus, id quod operae pretium est advertere apud Handlirsch, « *Die fossilen Insekten* », ubi v. g. coleopterorum familiae tractantur plusquam nonaginta. Sed postquam per tempora geologica magis magisque ascendendo regressae sunt, periodo demum Tertiaria sive Iurassica sive Triassica solum lineis punctatis ut suppositae, non reapse inventae, series inter se convergunt. Multo minus ipsae classes et imprimis typi altiores ad unam communem stirpem reducuntur. Multa accuratione id demonstravit dr. J. Bumüller in libro, cui titulus: « *Die Entwicklungslehre und der Mensch* » (de theoria evolutionis et homine) München, 1907. Apertam ponit quaestionem, quomodo secundum ea, quae palaeontologia de facto invenerit, regni animalis stirpes se habeant, utrum omnes genealogice ad unam originem conveniant, an origines habeant inter se diversas; brevi, utrum organismi animales exhibeant nobis evolutionem monophyleticam (ex una stirpe) an polyphyleticam (ex compluribus stirpibus). Et respondet: Fossilia, quae vere inventa sunt, ostendunt

maiorum classium vel stirpium origines existimandas esse pro se singillatim diversas. Id quod imprimis de animalibus antiquissimis temporis archaici et palaeozoici illustrans ait, ea omnia testimonium ferre validissimum contra descensionem communem et quam clarissime testari originem singularum classium diversam.

Id quod etiam a priori multo probabilius esse dicendum est. Copia enim uberrima simul cum sapientissimo et pulcherrimo ordine in tota natura apparens vix admittit hanc suppositionem, per multa saecula unam tantum alteramque formam viventem exstitisse, cum in natura adeo parca et uniformi vix satis provisum fuisset singulorum viventium prosperitati et totius mundi ordini.

Aeque clarum testimonium ac dr. Bumüller etiam prof. Daqué fert sermone, quem Monachii a. 1911 de Palaeontologia et theoria descendentiae habuit. Omnes ibi regni animalis stirpes, una tantum excepta, iam in stratis Praecambricis et Cambricis adesse ait. De quibus ultimis « Hic invenimus », inquit, « Crustacea, Vermes, Brachiopoda, Mollusca, Echinodermata, Corallia, ergo, si Protozoa Praecambrica addimus, regni animalis stirpes omnes, exceptis Vertebratis... Ergo non licet dicere, nos per has antiquissimas formas appropinquasse formae theoretice postulatae stirpis viventium essentialiter magis, quam per hodierni temporis classes et ordines ». Et iterum: « Numquam ad hodiernum diem duo typi vel altiores stirpes sufficienter methodice ad unam communem originem reduci potuerunt ».

Acrius quam his verbis evolutio monophyletica repudiari vix potest. Quare superfluum est prosequi accuratam inquisitionem singularum stirpium, classium, ordinum, quam Bumüller peragit continua citatione operis notissimi Zittel « *Grundzüge der Palaeontologie* » (Elementa Palaeontologiae). Ultimo loco etiam unicam illam stirpem inquirit, quae nondum in stratis Cambricis aderat, sc. Vertebratorum, de quibus Zittel ait: « De Vertebratorum evolutione Palaeontologia non dat nobis ullam explicationem ». Unde cum iam clare appareat, neque hanc altissimam animalium stirpem ad formam originalem a Darwinistis postulatam reduci posse, tamen ex superabundantia id etiam in singulis quinque Vertebratorum classibus, sc. Piscium, Batrachorum, Reptilium, Avium, Mammalium, expresse demonstrat.

Neque ignorat vel tacet praecipue inter Mammalia in quibusdam ordinibus bonas quasdam series evolutionis inveniri; sed totius inquisitionis consequentiam necessariam ponit hanc: « Si ea, quae Palaeontologia docet, complectimur, ad inevitabilem conclusionem pervenimus, secundum hanc scientiam solummodo separatam stirpium diversarum originem admitti posse. Ne una quidem forma transitoria a stirpe traducit ad stirpem; et fere omnes stirpes eodem tempore exsurgunt, et quidem perfecte secundum perfectos typos efformata. Descendentia vero communis nihil aliud est, quam theoretica extensio eorum, quae de facto inveniuntur, quae solum indicant evolutionem parum amplam; extensio autem illa caret omni fundamento historico-palaeontologico ».

Ceterum non minus clare quam a dr. Bumüller, idem a compluribus recentis temporis exploratoribus naturae audire possumus, ut a Charles Depéret, « *Les transformations du monde animal* »; a Koken, *Die Tierwelt und ihre Entwickelungsgeschichte*; a Waagen, « *Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Palaeontologie* »; a Steinmann, « *Die geologischen Grundlagen der Abstammungslehre* »; a Wasmann, « *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie* ». Iuvat hoc caput absolvere testimonio solidissimi palaeontologi Waagen, qui scribit, ea quae de facto a palaeontologia inveniuntur, solummodo polyphyleticam, non monophyleticam regni animalis evolutionem commendare.

Quodsi etiam botanicos audire volumus, R. v. Wettstein septem interim stirpes invicem independentes in regno vegetali statuendas esse putat. Et notissimus ille universitatis Kielensis botanicus et biologus prof. J. Reinke apertissime polyphyleticam evolutionem docet, ut apparet ex opere eius illustri: *Die Welt als Tat* (Mundus ut intelligentis causae effectus), ubi in edit. 1ª pag. 429 existimat, viventia per separatas series evolutionis a magno numero cellularum primordialium descendere, quo supposito utique propinquitatem genealogicam inter omnes organismos excludi et solum inter quosdam ex iis ait admitti posse. Professor autem universitatis Hafniensis, etiam in continente insigni cum honore nominatus, dr. Eugen. Warming in libello recentiori *Nedstamningslaeren* (Theoria descendentiae) a. 1915 scribit: « Scientia de fossilibus admodum commendat, ab initio multas ortas esse stirpes... Tempore hoc nostro

apparet, plures usque esse naturae peritos, qui ad eam sententiam accedant, multas fuisse (ab initio) stirpes tum in animalium tum in vegetalium regno ».

Quae omnia si complectimur, videmus etiam in hoc capite theoriae evolutionis magnos illos veteres doctores, ut C. E. v. Baer, Virchow aliosque, qui polyphyleticam evolutionem commendabant, sed aliquandiu a iunioribus negligebantur, postmodum tamen iterum in auctoritate sua scientifica agnitos esse. Inter quos etiam prof. O. Hamann Berolinensis iam a. 1892 Darwinistarum doctrinam evolutionis monophyleticae reiecerat, nunc autem postquam ultimorum decenniorum palaeontologia absolute ipsius sententiam confirmavit, summa iam certitudine suam persuasionem proponit in commentario: « *Die Abstammung des Menschen* (De descendentia hominis) in fasc. 6: « *Naturwissenschaftliche Zeitfragen* » : « Prorsus cogimur », inquit, « in regno animali statuere polyphyleticam descendentiam a multis formis primordialibus, ergo independentem singularum stirpium evolutionem... Quot stirpes sunt animalium, tot sunt formae primordiales... Haec polyphyleticae evolutionis theoria... antea non agnoscebatur; sed nunc ipse Oscar Hertwig (ergo unus ex veteribus Haeckelii discipulis et utique naturae peritissimus) idem docet » (addit verba Hertwigii).

Ex omnibus his tum factis in natura observatis tum auctoritatum agnitarum testimoniis evidens est, monophyleticae descendentiae hypothesim vix diu sustineri posse. Et haec erat causa, cur superius eam suppositionem, secundum quam omnia viventia, quae se evolvant, ad unam arborem genealogicam pertinere putantur, erroneam vocaverimus.

Hinc autem etiam contra alteram ex duabus illis suppositionibus erroneis respectu evolutionis hominis immediate apparet, hominem optime posse esse stirpem pro se separatam et genealogice ab omni animali stirpe independentem.

Sicut igitur supra hominis ab animalibus descendentiam scientifice reiecimus ut improbatam, quia ne unus quidem ex Darwinistarum conatibus eam demonstrandi ante scientiae tribunal sustineri potuit, sic nunc eandem etiam ex parte theoriae evolutionisticae reiicimus, quia ex hac theoria, nisi gratis supponatur hypo-

thesis evolutionis monophyleticae, origo hominis a regno animali omnino non sequitur.

At nonne, inquiunt, leges ipsius evolutionis — abstractione facta a monophyletica aut polyphyletica descendentia — de omnibus organismis valent, ergo etiam de homine, cum et ipse sit organismus? Primo respondemus, non esse philosophice evidens, illas leges necessario de omnibus omnino organismis valere; optime enim cogitari potest, unicam mundi organici formam rationalem, propter ipsam hanc singularem suam positionem et excellentiam, etiam a legibus evolutionis exceptam esse. Sed hanc exceptionem, quamvis omnino probabilem, hic non est opus urgere. Tuto enim existimamus, etiam hominem vere indolem se evolvendi habere et de facto se evolvisse.

Sed ad quid se evolvit? Ad complures variationes (vulgari nomine Gallico « races »), non tamen ad complures species; omnes enim illae variationes sive fossiles sive modernae teste anthropologia scientifica unam constituunt speciem humanam, cui nomen est « homo sapiens ». Et quaenam est causa, cur reiiciamus complures species hominis? Quia imprimis id, quod in homine est principale, sc. anima rationalis, in indole sua solummodo graduales exhibet diversitates, adeo ut etiam variationes fossiles operibus suis artefactis, instrumentis, sculpturis, picturis sine ullo dubio inter variationes nostri temporis locum suum obtineant. Quin etiam corporales variationum diversitates adeo inter se formis intermediis connectuntur, ut secundum anthropologorum recentiorum inquisitiones impossibile sit, unitatem specificam dissolvere.

Atque haec unitas speciei non solum optime concordat cum breviore tempore exsistentiae speciei nostrae, sed in essentiali hominis constitutione fundatur, quia homo ratione sua facile sibi ea media scit parare, quorum defectu species animalium aut exstinguuntur aut emigrare aut se ad aliam speciem evolvere coguntur.

Cum autem variationes diversae non omnes aequo gradu emolumento rationis uti vellent, aliquae ex iis, ut variatio Neanderthalensis, aut hostibus aut naturae iniuriis succubuerunt et fere evanuerunt, aliae, quae rationis suae usu se magis magisque a climatico regionum influxu independentes fecerant, ut notissimae

nostrae variationes Caucasica, Mongolica, Nigritica, etiamnum vigent omnesque fere terrae plagas incolunt.

Hoc modo indoles intellectiva homini propria non tantum principaliter hominem a reliquo organismorum mundo separat, sed etiam vim potentissimam praestat, qua species humana unitatem suam specificam conservet. Ergo et ex parte philosophiae et ex parte scientiae naturalis optime magnus ille organismorum explorator Carolus v. Linné hominem ut « imperium naturae » opposuit regno tum vegetali tum animali et eius speciei nomen dedit: « homo sapiens ».

Si tandem toti commentario finem brevi recapitulatione imponere iuvat, non solum Darwinismus universim spectatus, sed etiam speciatim Darwinistarum doctrina de hominis animali origine Darwinianis continua serie tot inexspectatas clades attulit, ut postremum etiam ab iis, qui fuerant asseclae eorum, erroris et levitatis parum scientificae arguerentur, quin etiam a propugnatore acerrimo falsationibus omni scientia indignis « doctrina pithecoidea » non defenderetur, sed de facto condemnaretur. Quodsi non pauci, qui nec falsarium Haeckel nec phantastam Klaatsch sequi volebant, nihilominus hominis ab animalibus originem propter evolutionis ideam necessario tenendam esse putabant, haec illusio per ultimorum decenniorum palaeontologiam destructa est et descendentia polyphyletica classium et stirpium genealogice independentium est agnita.

Quamvis igitur non ignoremus, nos doctrinam de hominis origine animali multo efficacius tum philosophice tum theologice ex animi humani spiritualitate et supernaturali fine hominis refellere posse, tamen indoli totius huius commentarii magis accommodatum videtur, solummodo argumentis ex scientiis experimentalibus demonstrasse, istam « doctrinam pithecoideam » cum seria scientia naturali componi non posse.

A. Breitung S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

La vita contemplativa secondo S. Tommaso.

Summarium. — Tripartitio vitae spiritualis. — Quid praesertim vita contemplativa sit. — Utilitas studii et necessitas recreationis in hac vita. — Comparatio inter vitam contemplativam et mixtam. — Haec illam dignitate excedit, sed reapse ab illa virtutem recipit. — Quo sensu et quandonam vita mixta potius quam contemplativa perfectionem vitae beatae imitetur.

Sogliono gli asceti distinguere tre vite: la vita attiva, la vita contemplativa e la vita mista; e quando dicono *vita* non intendono dire *ordine religioso*, perchè si può benissimo avere la triplice vita anche fuori degli ordini religiosi. Difatti comunemente parlano di ordini religiosi di vita attiva, o di vita contemplativa, o di vita mista, dando così a divedere che la parola *vita* è più comprensiva che la parola *religione*. S. Tommaso stesso, così enumera colla sua consueta esattezza le religioni: *Religio quae vacat vitae contemplativae... quae vacat operibus vitae activae* (IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6): religione che si consacra alla vita contemplativa, o religione che si applica alle opere della vita attiva.

Per vita dunque si intende la vita dello spirito, la vita perfetta, vale a dire la santa carità che si esercita in diversi modi. L'unico abito infuso, l'unica virtù della carità, com'è ben noto, ha due oggetti: Dio e il prossimo. Quando la carità principalmente si esercita nel primo suo oggetto, Dio, abbiamo la vita contemplativa: *Ad dilectionem Dei directe pertinet contemplativa vita, quae soli Deo vacare desiderat* (q. 188, a. 2). Quando invece la carità si esercita principalmente nel suo secondo oggetto, cioè verso il prossimo, allora abbiamo la vita attiva: *quae deservit necessitatibus proximorum* (id.). E dico principalmente perchè i due oggetti della carità sono talmente congiunti, che non si possono scompagnare; e, come chi ama veramente Dio, deve amare anche il prossimo, che è l'imagine di Dio e l'opera più bella delle sue mani; così chi ama veramente il prossimo deve amarlo per Dio, cioè deve vedere nel suo prossimo il suo Dio,

esemplare, artefice, benefattore ed amico dell'uomo; e dall'imagine, dall'opera, dall'amico deve assorgere sino a Dio, in cui realmente l'amore trova il suo termine.

Orbene la carità verso il prossimo, come ci insegna lo stesso catechismo, si può esercitare in due modi. Poichè amare è volere bene, e si può volere ai nostri prossimi una doppia serie di beni, o dei beni di ordine materiale o dei beni di ordine spirituale; si possono quindi esercitare verso il prossimo le opere di misericordia corporale e le opere di misericordia spirituale. La vita dedicata al prossimo così si sdoppia: la vita puramente attiva si occupa precipuamente delle prime opere; la vita mista precipuamente delle seconde. Gli ordini religiosi ospitalieri e militari, per esempio, appartengono alla vita attiva; gli ordini religiosi dediti all'insegnamento ed alla predicazione alla vita mista.

Si ingannerebbe però chi pensasse che per vita contemplativa nella tripartizione delle vite si intenda l'accolta di anime mistiche, elevate ai più alti gradi di orazione infusa e di favori straordinari. La parola *contemplazione* in questa enumerazione ha un senso ben diverso: « La contemplazione, dice S. Tommaso (4, D. 15, q. 4, a. 1, sol. 2 ad 1) alcune volte si prende in senso stretto per l'atto dell'intelletto che medita le cose divine (e si noti come anche in senso stretto siamo lontani dalla contemplazione infusa)... In altro modo comunemente si prende per ogni atto col quale taluno, segregato dai negozi esterni, si occupa solo di Dio; il che avviene in due modi: o in quanto l'uomo ascolta Dio che parla nelle Scritture, il che si fa colla lettura; o in quanto parla a Dio, il che si fa coll'orazione ». Dunque meditazione, lettura spirituale, orazione vocale, tutto entra nella vita contemplativa, e le appartiene, e la costituisce, secondo l'Angelico Dottore; il quale anche più espressamente dichiara il suo pensiero poco avanti (a. 2, sol. 1ª ad 2°): « Gli atti diretti immediatamente a Dio, benchè sieno esterni, spettano alla vita comtemplativa, e sono parti della contemplazione, secondo che la si prenda in senso largo; benchè non lo sieno, secondo che si prende in senso stretto per meditazione della sapienza... Quindi anche la lettura, che è immediatamente ordinata alla meditazione delle cose divine, si considera parte della contemplazione, la quale talora si fa a voce ».

La vita contemplativa è quindi la vita dedita esclusivamente agli esercizi di pietà, meditazioni diurne e notturne, lettura della S. Scrittura e dei libri spirituali, preghiere private e comuni, specialmente quelle della sacra salmodia e del culto eucaristico. Vuol dire che,

dato che questo sia il compito della vita contemplativa, ella dovrà adottare tutti i mezzi che lo rendono possibile e facile; e quindi, oltre i consigli evangelici, il raccoglimento esterno ed interno nell'isolamento e nel silenzio che conciliano l'unione a Dio; la mortificazione della carne e l'austerità della vita che rendono l'anima più atta alle sue elevazioni, e aggiungono virtù e forza alle preghiere.

Si sarebbe potuto dubitare dell'utilità dello studio alle anime contemplative. S. Tommaso si propone la questione, e conclude per l'utilità, adducendo due ragioni: « In un modo giova direttamente, coadiuvando alla contemplazione, cioè illuminando l'intelletto: la vita contemplativa infatti, della quale ora parliamo, principalmente è ordinata alla considerazione delle cose divine... nella quale l'uomo è diretto dallo studio... In un altro modo lo studio delle lettere giova alla vita contemplativa indirettamente, rimovendo i pericoli della contemplazione, cioè gli errori che nella contemplazione delle cose divine frequentemente occorrono a coloro che ignorano la scrittura » ($II^a II^{ae}$, q. 188, a. 5). Ecco perchè troviamo in molti ordini contemplativi prescritto o favorito lo studio, che ha fruttato alla Chiesa ed alle anime preziosi lavori teologici ed ascetici.

Finalmente S. Tommaso, sempre tanto discreto, domanda all'anima contemplativa un poco di sollievo. « Quando l'anima si eleva al di sopra delle cose sensibili, osserva il Santo, intenta alle opere di ragione, ne nasce una certa qual fatica animale, sia che l'uomo attenda alle opere di ragione pratica, sia di speculativa; più ancora però se attenda alle opere della contemplazione, perchè con ciò più si solleva dalle cose sensibili » ($II^a II^{ae}$, q. 168, a. 2).

Ed aggiunge questa sapiente considerazione tolta dalla nostra povera natura composta di anima e di corpo: i beni sensibili sono connaturali all'uomo; quanto più egli si allontana da loro, e tanto maggiore sforzo egli deve fare, e quindi tanto maggiore bisogno prova di riposo. Il contemplativo si conserva nella massima lontananza da quei beni, e quindi fa il massimo sforzo, ed ha così bisogno più degli altri di sollievo. Il sollievo sarà il lavoro manuale, la coltivazione dei campi o dei giardini, la trascrizione o la miniatura dei codici, oltre i servizi domestici e personali. Le storie sono lì ad attestare quanto vantaggio la civiltà e la religione abbiano ricavato da questo operoso riposo dei contemplativi nella successione dei secoli.

Ora et labora, prega e lavora, lavora di mente e lavora di braccio, questo è il compendio della vita contemplativa quale la tracciava già S. Benedetto ai suoi monaci. Nessuna meraviglia però che Dio fra

queste anime così ben preparate e disposte abbia spesso scelto i suoi privilegiati, che elevò alle contemplazioni passive e volle arricchiti dei doni mistici. Ma questo, come ho già notato, è qualche cosa in più della vita contemplativa, quale ordinariamente si prende per opposizione all'attiva.

L'Angelico in ultimo ci fa conoscere il valore e la dignità della vita contemplativa là dove stabilisce il confronto tra gli Ordini religiosi applicati alle tre diverse vite.

« Il grado sommo nelle religioni, egli dice, lo tengono quelle che sono ordinate ad insegnare e predicare, le quali sono le più vicine alla perfezione dei vescovi: come anche nelle altre cose « il termine dei primi si congiunge agli inizi dei secondi », come dice Dionisio. Il secondo grado poi lo tengono quelle che sono ordinate alla contemplazione. Il terzo è di quelle che si occupano di azioni esterne » (IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6). Possiamo conseguentemente anche tra le vite stesse stabilire la medesima gradazione di eccellenza che v'è tra le religioni: prima la vita mista, poi la vita puramente contemplativa, ultima la vita puramente attiva. E questa parve all'Angelo delle scuole la ragione per la quale N. S. Gesù Cristo scelse per sè la vita mista: « La vita contemplativa semplicemente è migliore dell'attiva, che si occupa degli atti corporali; ma la vita attiva secondo la quale taluno predicando e insegnando comunica agli altri le cose contemplate, è più perfetta della vita che solo contempla, perchè tale vita presuppone l'abbondanza della contemplazione. E perciò Cristo scelse tale vita » (III, q. 40, a. 1 ad 2).

Però non bisogna concepire la vita mista come una specie di transizione e di compromesso tra le altre due vite contemplativa ed attiva, per modo che ciascuna di loro, rinunziando ad una parte di sè, ceda all'altra il rimanente, e ne risulti così la terza vita. No; la vita contemplativa nulla può e deve cedere. Solo che le si accoppia la vita attiva, quasi irradiazione aggiunta alla luce secondo la bella similitudine di S. Tommaso: « Perchè, come è più illuminare che risplendere solo, così è più comunicare agli altri le cose contemplate, che solo contemplare » (IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6).

Il Cardinal Gaetano esprime efficacemente questo pensiero, valendosi delle parole che Gesù disse di Maria di Betania, simbolo della vita contemplativa, quando la sorella Marta, simbolo dell'attiva, si lamentava di essere sola nelle preoccupazioni materiali di casa: *optimam partem elegit*, ha scelto la parte migliore (*Luc.*, 10. 42). « Le opere miste, scrive il Cardinale, cioè contemplare ed operare, sono

più perfette che le opere attive. Quindi anche il Signore non disse di Maria che scelse l'ottimo, ma che si scelse *la parte* ottima. Di fatti è migliore *la parte* contemplativa che *la parte* attiva. Di entrambe *le parti* però è migliore lo stesso *tutto* » (in II^am^ II^ae^, q. 182, a. 1 ad 3). C'è quindi qualche cosa di manchevole tanto nella vita puramente attiva quanto in quella puramente contemplativa: là manca la contemplazione: qui l'azione. Sono parti di un tutto. Nella vita mista invece vi è l'unione delle parti e il loro perfetto accordo, e quindi vi è il tutto, e per conseguenza vi è l'ottimo.

Dicevo che la vita contemplativa nulla può e deve cedere nella sua unione coll'attiva. E difatti, perchè la vita mista regga e corrisponda al suo fine, ha bisogno di precauzioni che S. Tommaso ha cura di esporre: « Mentre i religiosi si occupano delle opere di vita attiva per riguardo a Dio (*intuitu Dei*), ne consegue che in loro l'azione deriva dalla contemplazione delle cose divine. Quindi non sono privati totalmente del frutto della vita contemplativa ». (II^a^ II^ae^, q. 188, a. 2 ad 1). Dunque si presuppone all'attiva la vita contemplativa, capace di darle alimento, efficacia, nobiltà: e si esige che la vita contemplativa non cessi nell'azione, ma duri, non foss'altro che per quell'*intuitu Dei*, quello sguardo continuo che l'apostolo nella sua molteplice attività deve tenere fisso al suo Dio, pel quale unicamente lavora. Similmente, è ancora S. Tommaso che così parla: « Benchè i religiosi che si occupano delle opere della vita attiva sieno nel mondo secondo la presenza corporale, non sono tuttavia nel mondo secondo l'affetto della mente: perchè si occupano nelle cose esteriori, non quasi cercassero qualche cosa nel mondo, ma solo per ossequio divino. *Usano infatti di questo mondo, come se non ne usassero*, com'è detto nella prima ai Corinti, c. 7 » (id. ad 3). Dunque è vero che l'apostolo esce dalla sua cella per andare nel mondo, ma è come se non uscisse di cella, e come se non entrasse nel mondo, perchè esce di cella, conservando il *mentis affectus*, che là vi ha concepito e che conserva, ed entra nel mondo non per cercare il mondo, che odia, ma per cercare le anime alle quali vuole comunicare la luce di verità e la fiamma d'amore di cui la sua cella è tutta sfavillante.

Rimane a risolvere una difficoltà. La perfezione della terra, come spesso insegna l'Angelo delle Scuole, è una imitazione ed una partecipazione della perfezione del cielo. Ora in cielo cessa la vita mista nella sua parte attiva, e solo dura la vita puramente contemplativa. Quindi questa anche in terra la si dovrebbe dire più perfetta di quella. « Quanto alla beatitudine perfetta, con una operazione unica,

continua e sempiterna in quello stato di beatitudine la mente dell'uomo si congiunge con Dio. Ma nella vita presente quanto più veniam meno all'unità ed alla continuità di tale operazione, e tanto più veniam meno alla perfezione della beatitudine. V'è tuttavia una certa qual partecipazione della beatitudine: e quanto più l'operazione può essere più continua ed unica, e tanto più ha ragione di beatitudine. Quindi nella vita attiva che si occupa di molte cose vi è minor ragione di beatitudine che nella vita contemplativa che si occupa di una cosa sola, cioè della contemplazione della verità » (I[a] II[ae], q. 3 a. 2 ad 4).

Noto che anche in cielo vi è una tal quale vita mista, perchè anche in cielo abbiamo il *contemplata praedicare*, che è precisamente la caratteristica di questa vita. Anche in Paradiso è possibile l'illuminazione di anime e l'irradiazione di bene. « Ciascuno che ha la visione di Dio per essenza, dice S. Tommaso, tanto più cose vede nella essenza di Lui, quanto più chiaramente intuisce la divina essenza; quindi uno può di tali cose istruire l'altro, e così la scienza degli Angeli e delle anime sante si può accrescere sino al giorno del giudizio, come le altre cose che spettano al premio accidentale. (4, D. 49, q. 2, a. 5 c). E le preghiere che le anime beate in cielo sollevano a Dio per i fratelli pellegrinanti ancora in terra, l'intercessione che esercitano a loro favore, si può ben chiamare una attività di bene ed un apostolato.

D'altra parte osservo che la vita puramente contemplativa della terra non è così egoistica e sterile come la credono e la dicono gli ignoranti del mondo; nè è così distinta e contrapposta alla vita attiva da non avere in sè nessuna attività pel bene dei prossimi. Il Divino Maestro per tre anni fu apostolo dell'azione, ma per trent'anni apostolo della preghiera, del sacrificio, dell'esempio; apostolato questo non meno fruttuoso di quello per la gloria di Dio e per il bene delle anime. Così è dei contemplativi: pregano e ottengono che la parola di Dio corra, per adoperare l'espressione di S. Paolo (*2 Thess.*, 3. 1), che i peccatori si convertano, che i giusti si santifichino; soffrono coi digiuni, colle veglie, colla macerazione della carne, e con questo placano l'ira di Dio, e soddisfano alla sua giustizia non solo per loro, ma anche per gli altri, come l'attesta di sè l'Apostolo (*Coloss.*, 1. 24); vivono nascosti, ma pure danno al mondo quell'eloquente lezione e quel luminoso esempio ai quali Gesù annetteva importanza somma: *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est* (*Mt.*, 5. 16).

Dunque, come si vede, la vita dei contemplativi del cielo e di quelli della terra, è in un vero senso vita mista. Di qui l'eccellenza

di questa vita. Vuol dire che, mi sia lecito ricalcare il pensiero dell'Angelico, perchè si possa decantare la sua eccellenza, ci vogliono queste due condizioni: una che chi vi appartiene sia sempre disposto a passare dall'azione alla contemplazione; l'altra che quanto in lui non è contemplazione nello stretto senso sia però ordinato alla contemplazione: « E se talora l'uomo in atto non opera questa operazione (della contemplazione), tuttavia, siccome l'ha sempre pronta, la può sempre operare; e perchè la stessa cessazione (per esempio col sonno, o con qualche occupazione naturale) ordina alla predetta operazione, sembra quasi un'operazione continua » (I^a II^ae, q. 3, a. 2 ad 4).

Concludiamo allora che l'anima di ogni vero apostolato è lo spirito interno ed il fervore di carità. Sia l'apostolo un contemplativo, e sarà perfetto per sè e santificatore degli altri.

O. Marchetti S. I.

RECENSIONES

PELAGIUS' **Expositions of thirteen Epistles of St Paul.** I. *Introduction*. II. *Text and apparatus criticus*, by Alexander Souter, B. A. (« Texts and Studies, Contributions to biblical and patristical Litterature », t. IX, 1 and 2). — Cambridge University Press, 1922 et 1926, in-8°, xvi-360, xvi-553 pag.

Parmi toutes les œuvres des hérétiques anciens dont les études patristiques contemporaines nous ont restitué le texte, il en est peu qui seront accueillies avec autant de satisfaction par les théologiens que le commentaire de Pélage sur S. Paul. L'on commençait bien à reconstituer la production littéraire d'un autre pélagien, de Julien d'Eclane, qui au dire de S. Augustin avait donné à l'ensemble de la doctrine empreinte de stoïcisme l'aspect d'une construction systématique: « pelagiani dogmatis fabricae architectus » (*Contra Iulianum*, VI, 11, 36). Mais c'était là le produit d'un pélagianisme déjà distant de la forme primitive qu'avait eue la doctrine dans la pensée de son créateur initial. De Pélage lui-même, à part la lettre à la jeune Démétriade, et cette lettre, elle aussi, avait traversé les âges sous pavillon étranger, nous

ne possédions rien ou presque rien qui lui fût incontestablement reconnu; l'essai de « Corpus pelagianum » tenté par Caspari en 1892 était assurément utile, mais nullement définitif. Cette fois, nous avons enfin, avec toutes les garanties possibles que l'on peut désirer pour l'authenticité de la composition et pour l'établissement critique du texte, une pièce de première importance dans l'histoire des doctrines pélagiennes et de la littérature patristique en général : c'est la première œuvre, en ordre d'ancienneté, d'un auteur chrétien britannique, dont l'authenticité soit hors de soupçon ; c'est le premier document pélagien, reconstitué dans sa forme primitive antérieure à toute controverse ; c'est un nouveau témoin, de toute première valeur, de la prévulgate latine, dont la provenance et la patrie peut éclairer avantageusement l'histoire des traductions anciennes et de la version hiéronymienne ; c'est un texte enfin dont la tradition manuscrite et les remaniements complexes constituaient autant d'énigmes demeurées depuis quatre cents ans à peu près indéchiffrables.

Ce sera le grand mérite de M. Souter d'avoir retrouvé enfin la trace de ce précieux écrit qui pendant des siècles avait dépisté les chercheurs, même ceux dont la sagacité semblait devoir assurer le succès, et de nous en avoir reconstitué un texte critiquement établi, sur lequel peut définitivement tabler le théologien pour une étude doctrinale. Le mérite n'en est point banal assurément, car depuis la Renaissance de fausses pistes avaient fait dévier les recherches au moment même où l'on croyait toucher au résultat.

L'histoire du commentaire, telle qu'elle est connue aujourd'hui, tient en quelques lignes. Deux contemporains, Augustin dès 412, et Marius Mercator dix-sept ans plus tard, nous avaient affirmé que Pélage avait écrit de courtes « *Expositiones* » sur les épîtres de S. Paul ; ils nous en transmettaient un certain nombre de passages avec des appréciations qui accusaient une connaissance personnelle de l'œuvre. Arnobe le Jeune, semble-t-il, l'utilise ; Cassiodore la corrige, c'est à dire qu'il expurge les parties relatives à l'épître aux Romains, puis, place le volume au nombre des commentaires de S. Paul qu'il inventorie pour ses moines dans la bibliothèque de Vivarium, et charge ses disciples de corriger la suite beaucoup moins contaminée par le venin pélagien : « pelagiani erroris venena illic esse seminata ». Plus tard, sous une forme ou sous une autre, tantôt primitive, tantôt interpolée, l'œuvre continue à circuler, puisqu'on en trouve des extraits soit anonymes, soit avec l'indication de leur origine, chez un certain nombre d'auteurs qui s'échelonnent du sixième au onzième siècle : Isidore de Sé-

ville, entre autres, Claude de Turin, Smaragde de Saint-Mihiel, Sedulius Scottus, Atton de Verceil; il faut y ajouter un certain nombre de compilateurs de gloses, dont les plus riches en résidu pélagien se trouvent être à la bibliothèque de Wurzbourg; le dernier nom connu, auquel il faille rattacher la mention du commentaire pélagien, semble être un Jean de Vérone au XIIIe siècle; en somme, la connaissance de l'œuvre de Pélage disparaît quasi totalement au lendemain du déclin carolingien. Mais à cette époque carolingienne, elle ne devait pas être bien rare, car nous connaissons actuellement quatre bibliothèques au moins dont l'inventaire, rédigé au IXe siècle ou peu après, contenait le commentaire sur S. Paul et l'attribuait nommément à l'hérésiarque: ce sont celles de Saint-Riquier, de Lorsch, de Saint-Gall et de Murbach. En outre, les résultats des recherches récentes permettent une autre localisation, non plus dans le temps, mais dans l'espace celle-ci: c'est dans les centres irlandais ou fortement traversés d'influences irlandaises, que se manifeste surtout la survivance ou l'utilisation du commentaire de Pélage: le *Liber Armachanus* dès 808, les gloses de Wurzbourg déjà citées et plusieurs autres, qui entrecoupent les versets ou garnissent les marges du texte des Epîtres, les manuscrits des vieilles fondations de Saint-Gall, de Lorsch, etc., sans cesse associées aux pérégrinations des *Scoti*, et les caractéristiques que la paléographie reconnaît à bon nombre de manuscrits ou à leurs modèles, fournissent divers indices de ces relations étroites qui relient le commentaire aux centres irlandais.

Tout cela nous est connu maintenant grâce aux travaux de Souter et de ceux qui, comme lui, se sont attachés depuis 1900 environ, à la solution du problème. Mais ces résultats ne se firent jour que peu à peu; jadis on ne les soupçonnait guère et rien ne manifeste mieux les difficultés de la question et le mérite de ceux qui la résolurent, qu'un rapide coup d'œil rétrospectif sur les vicissitudes des recherches depuis la fin du moyen âge.

Disparu pratiquement de l'horizon des théologiens depuis les débuts du bas moyen âge, le commentaire de Pélage fit tout à coup son entrée dans le monde littéraire occidental sous le pavillon de S. Jérôme, un des premiers et des plus ardents adversaires de l'hérésie. En 1516, Erasme, sur l'attestation d'un vieux manuscrit, dont du reste il niait la justesse pour des scrupules de lettré et d'humaniste, éditait la pièce parmi les appendices de son édition des œuvres de S. Jérôme; tous ses successeurs, depuis Marien Victorius de Reate en 1572, jusqu'à Migne au milieu du XIXe siècle, en passant par Mar

tianay et par Vallarsi, devaient, à son imitation, maintenir le commentaire, reconnu par tous pour non-hiéronymien, dans leur édition des *Opera omnia S. Hieronymi*. Erasme s'était contenté, pour des raisons de style et de latinité, de nier la paternité de l'œuvre; après lui, Ambroise Catharini y reconnut l'erreur pélagienne, ce que Marien Victorius (1572) n'osait affirmer, tandis que Sixte de Sienne, J. Garet et Bellarmin (1613) n'hésitaient pas à attribuer le tout à Pélage, attribution que G. J. Voss (1618) regardait comme fort vraisemblable.

Puis, pendant un demi-siècle environ, il y a stagnation: Philippe Labbe, en 1660, apporte bien une ou deux constatations de mérite, qui seront reprises plus tard. Mais c'est surtout J. Garnier, S. J., en 1673, qui oriente les recherches vers les révélations de Marius Mercator, dont il édite le texte et soumet le témoignage à une étude approfondie. Il avait été devancé par une intuition de Noris (1672), dont il ne connut pas l'œuvre parue en même temps que la sienne, et qui n'avait fait qu'effleurer la question tandis que lui-même la traitait à fond. En même temps, Garnier versait au dossier de l'affaire le long passage de Cassiodore dont il a été parlé plus haut, et qui devait un jour faire la lumière. Mais, malgré la sagacité qu'il déploya dans sa recherche et le succès qui accueillit sa solution, la direction qu'il donna aboutit en fin de compte à faire perdre pour un peu plus de deux cents ans la piste du vrai Pélage. Il était arrivé à la conclusion que le pseudo-Jérôme d'Erasme n'était que la copie de Cassiodore révisée et expurgée par le solitaire de Vivarium ou ses disciples. Jusqu'à la fin du siècle dernier, l'avis de Garnier resta maître du terrain; Richard Simon en 1693, J. B. Morel en 1766, Schoenemann en 1794 apportèrent quelques réflexions ou suggestions nouvelles; d'autres enrichirent d'un fait secondaire la documentation, comme Ussher d'Armagh, Martianay et Vallarsi; mais la question n'avança plus d'un pas et lorsque en 1885, Klasen entreprit de réviser l'avis de Garnier en reportant à la fin de la controverse pélagienne et semi-pélagienne l'extrait de naissance du pseudo-Jérôme, il ne semble pas que son avis ait suffisamment attiré l'attention pour ébranler la position.

Un nouveau témoin, croyait-on, était même intervenu, qui compliquait davantage encore l'imbroglio: c'était Primase d'Hadrumète, auquel son premier éditeur, Gagney, en 1537, non content du commentaire sur l'Apocalypse qui revenait de droit à l'évêque africain, attribuait généreusement un commentaire sur S. Paul d'un caractère fort semblable à celui de Pélage. Or, après avoir soulevé plus d'un pro-

blème et égaré un moment le celticisant Henri Zimmer, dont il va être question, l'énigmatique pseudo-Primase n'était identifié qu'en 1905 et on y reconnaissait enfin, grâce à l'étude de C. H. Turner d'Oxford, la fameuse copie expurgée par Cassiodore qui avait jusque-là dépisté tous les chercheurs.

C'est à partir de 1901, avec le livre de Zimmer, dont le titre un peu trop retentissant (*Pelagius in Irland*) ne peut être regardé comme l'expression exclusive de la vérité, que les recherches allaient enfin être orientées vers le vrai Pélage. Stimulés et inspirés par cet ouvrage, d'autres chercheurs se mirent à la besogne, comme Turner, Hellmann, Riggenbach, Mgr Mercati, dom Morin; en cinq ou six années, ils complétèrent ou corrigèrent certains des résultats obtenus par Zimmer, jusqu'au moment où Souter, sur les invitations de C. H. Turner et d'Armitage Robinson, se chargeait définitivement de l'édition. Résumons brièvement les travaux d'approche auxquels il se livra depuis l'année 1904 et ceux de ses prédécesseurs depuis Zimmer.

Des cinq candidats qui pouvaient prétendre à représenter le vrai Pélage, celui qui avait eu le dernier son heure de succès venait d'être éliminé par Turner: excellent déblayement de terrain qui, en mettant à nu l'inanité des titres du pseudo-Primase, nous rendait en même temps l'œuvre corrigée par Cassiodore. Mais il en restait quatre autres: le pseudo-Jérôme, introduit par Erasme; un manuscrit de Saint-Gall, n. 73, trouvé par Zimmer; un autre de Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 653, trouvé par Souter et très riche en œuvres exégétiques de S. Jérôme; enfin un groupe extraordinairement important, lui aussi trouvé ou au moins identifié par Souter et représenté par deux manuscrits, l'un de Reichenau (Karlsruhe, Augiensis, n. 119), anonyme du VIII-IXe siècle, qui manqua d'enrichir l'héritage littéraire de Walafrid Strabon par suite d'une conjecture inexacte d'Alfred Holder, l'autre d'Oxford (Balliol College, n. 157), copie italienne tardive d'un archétype insulaire ancien (peut-être de Bobbio) et que complétait un manuscrit de Merton College.

Les diverses citations de S. Augustin et de Marius Mercator, interrogées à mainte reprise depuis bientôt deux cents et trois cents ans, consentirent cette fois à donner une réponse définitive. Finalement, elles ne laissaient subsister que les droits du groupe Reichenau-Balliol, les trois autres prétendants se voyaient irrémédiablement éliminés: on avait enfin mis le doigt sur le vrai Pélage. L'identité des idées, du style et du vocabulaire, la continuité des appels aux mêmes textes bibliques et de la même méthode exégétique, une référence concluante — les

autres se cantonnent trop dans les mêmes épîtres — à une autre partie de l'ouvrage, tout orientait nettement vers l'unité d'auteur, si bien que l'authenticité de tout l'ouvrage bénéficiait du témoignage de S. Augustin et de Marius Mercator, lesquels n'avaient jamais cité que le commentaire de l'épître aux Romains et de la première aux Corinthiens.

Restait à faire l'établissement du texte: opération qui devenait embarrassante par suite du grand nombre des témoins accumulés. Ce qui a été dit plus haut de l'histoire du commentaire au moyen âge donne déjà au lecteur une idée de l'aide et en même temps de la complication qu'apportaient à ce travail critique les emprunts faits jadis aux *Expositiones* et les divers genres de copies qui nous conservaient le texte original: transcriptions ininterpolées, ou transcriptions grossies d'additions qui étaient venues enrichir, sans la contaminer toujours, la rédaction primitive. Chacun de ces témoins avait conservé des leçons qu'il n'était pas permis de négliger. L'ensemble montait à plus d'une vingtaine de manuscrits. Il serait intéressant d'entrer de plus près dans la description du travail critique auquel a dû se livrer l'éditeur pour trouver sa voie dans ces embarrassantes richesses; nous l'examinerons de plus près ailleurs. L'apparat critique, très fourni mais lucide, le dira aux initiés; contentons-nous de signaler au lecteur une demi-douzaine de passages (*Rom.*, V, 19; *I Cor.*, VI, 20; *II Cor.*, XI, 9-10; *I Thessal.*, IV, 13; *I Tim.*, IV, 8; *II Tim.*, II, 24; *Tit.*, I, 12; cfr. t. II, pag. 48, 158, 291, 432, 490, 516, 528), dont la comparaison avec l'ancien texte du pseudo-Jérôme montrera la supériorité de l'édition critique: inappréciable service rendu aux travaux des théologiens. De bonnes tables, malheureusement beaucoup trop condensées quand il s'agit de celles du second volume, facilitent les recherches. Mais celles sur le vocabulaire et sur les détails orthographiques ont dû être écartées ou réduites à un minimum, faute de place et par crainte des frais; tous les philologues le regretteront, car la maîtrise de M. Souter dans la connaissance de la latinité du IV-V[e] siècle leur permettait d'en espérer beaucoup. Il laisse entrevoir heureusement une autre publication sur ce sujet.

Pour le théologien, c'est maintenant que commence le travail de l'étude doctrinale du commentaire. M. Souter, chez qui le théologien, par excès de modestie, s'efface trop devant le philologue — il en va de même par endroits pour l'historien — n'a guère porté son attention de ce côté. Son introduction, déjà fort longue et qui déborde, sans toutefois le remplir, du cadre habituel, biographique et bibliographique, des préfaces critiques, aurait pris par suite des dévelop-

pements encore plus étendus. Contentons-nous de faire remarquer qu'une étude des sources littéraires du commentaire, fort délicate à cause de la concision même de beaucoup de gloses, serait de réel intérêt; ce que nous en donne le chapitre «*Notes on the sources used in the Commentary*», est déjà fort suggestif. La manière dont Pélage sème le venin hérétique dans son exégèse, selon l'expression de Cassiodore, vaut la peine d'être étudiée; affirmations brèves et habiles qui laissent croire que le texte de S. Paul même dans les passages les plus nets contre les thèses pélagiennes ne dit rien de plus; à ce propos, l'exemple de la fameuse période sur le péché originel fournie par l'épître aux Romains (*Rom.*, V, 12-20) demeure typique. L'attitude de Pélage vis-à-vis des autres hérésies qu'il cite, les renseignements qu'il fournit à leur sujet, son témoignage en faveur de divers dogmes catholiques, appellent également l'attention.

Entre d'autres objets intéressants, signalons encore l'étude de la manière de Cassiodore et de ses disciples: comment ceux-ci ont-ils compris leur rôle de correcteurs et quels passages suspects Cassiodore a-t-il expurgés ou laissés subsister? De même, on se demande avec curiosité à quels mobiles ont cédé les compilateurs qui ont enrichi le texte primitif et de quels auteurs ou de quelle pensée s'est inspiré leur travail? Mais ces dernières recherches ne seront pleinement fructueuses qu'avec le troisième volume de Souter: espérons, pour l'avantage des études de théologie patristique, qu'il ne se fera pas trop attendre et remercions-le, lui et la *Cambridge University Press*, qui a si bien présenté son œuvre, de l'immense service qu'il nous a rendu.

J. de Ghellinck S. I.

Dr. JOHANN LENZ, Professor am Bischoeflichen Priester-Seminar zu Trier. — **Jesus Christus nach der Lehre des h. Gregor von Nyssa.** *Eine dogmengeschichtliche Studie.* — Trier, Paulinus-Druckerei, 1925, in-8°, 123 pag.

Cum notum sit, quantopere de genuino sensu christologiae S. Gregorii Nysseni disputetur, cumque non desint, qui non solum defectum a Concilii Nicaeni definitione, sed etiam errores, sive ad nestorianismum sive ad monophysitismum accedentes, celebri Cappadoci attribuant, optime profecto fecit cl. Lenz doctrinam Gregorii de Iesu Christo methodo rigorose scientifica exponens. S. Gregorius suam sententiam praecipue in controversiis cum Eunomianis et Apollinaristis evolvit. Licet enim hi orthodoxae fidei adversarii multis inter se dissentirent,

Eunomianis negantibus, Apollinaristis omni vi asserentibus divinitatem Verbi Incarnati, conveniebant tamen, quod completam naturam humanam Christo abiudicabant et contendebant, Verbum ipsum, sive creatura esset, ut Eunomiani volebant, sive Deus, ut Apollinaristae cum orthodoxis confitebantur, vices gerere animae rationalis.

Dr. Lenz suum opus in tres partes divisit proponens doctrinam S. Gregorii: 1° de divinitate Christi; 2° de Eius humanitate; 3° de unione divinitatis cum humanitate. In prima parte praecipue notanda sunt, quae de relatione S. Gregorii ad Concilium Nicaenum disseruntur; in altera, quae respiciunt eiusdem scriptoris sententiam circa individualitatem humanae naturae Christi; in tertia, quae cap. 2 habentur de accuratiori determinatione unionis.

Laudandus est auctor, quod in scriptis Nysseni optime versatus, ubique sollicitus est, ut eius doctrinam, quantum fieri potest, ipsius verbis exprimat. Argumenta pro catholica veritate, a S. Gregorio allata et solutiones, quibus adversariorum obiectiones refellebat, sedulo collegit, ne illis quidem omissis, quae, ut omnes fatentur, debiliora sunt. Ita fidelem ducem se praebet et lectorem idoneum reddit, qui sibi iudicium de genuina mente Nysseni in hoc argumento christologico formet. Neque dubito, quin hoc iudicium conforme futurum sit illi, quod ipse auctor in conclusione sui operis expressit.

Contra acatholicos, et pauciores etiam catholicos, qui putant, ad mentem S. Gregorii Christum assumpsisse naturam humanam universalem, a parte rei exsistentem, ita ut solo facto huius assumptionis iam totum genus humanum sanctificasset, cl. auctor merito observat id componi non posse cum multis illis locutionibus, quibus naturam humanam Christi individuam, numerice profecto a natura omnium aliorum hominum distinctam asserit. Quodsi alia quaedam dicta occurrunt, quae contrariae potius sententiae videntur favere, haec facile declarari, si attendamus, Christum non tantum naturam humanam specifice unam cum nostra assumpsisse, sed etiam ut novum caput et secundum Adamum totum genus humanum repraesentasse. Optima sane et obvia est haec solutio. In nota tamen addit cl. Lenz: « In wie weit Gregor philosophisch einem gewissen Realismus huldigte, ist unsicher ». Gratum profecto lectori fecisset auctor, si hanc quaestionem paulisper exposuisset. Nam si reapse Gregorius, utpote philosophiae Platonicae magis addictus, universalia a parte rei, ut scholastice loquar, admisisset et haec secundum eius sententiam numericam distinctionem et veram individualitatem tollerent, difficilius intelligitur, quomodo naturam humanam Christi a lege illa universali excepisset. Concedendum

quidem est, talem digressionem philosophicam ab indole operis non stricte exigi, multum tamen contulisset ad christologiam S. Gregorii penitius cognoscendam.

Quae de conditione humanitatis Christi post resurrectionem tradit, cum valde obscura saepius sint, ut recte auctor notat, et diversimode ab insignibus theologis explicentur, paulisper fusius tractari potuissent. Certe ab omni errore liberari non possunt, et, licet concedendum sit, non omnium locutionum sensum litteralem nimis esse urgendum — id quod complexus totius doctrinae eius vetat — distinctius tamen proponi potuissent, quaenam ut vera admitti, quaenam utpote a communi Ecclesiae doctrina aliena reiici debeant. Forte in hac quoque quaestione nonnulli conceptus philosophici Nysseni in errorem induxerunt.

Elucubratio haec historico-dogmatica de christologia S. Gregorii Nysseni haud dubio multis probabitur. Optandum est, ut cl. Lenz soteriologiam eiusdem Patris exponat: quod gratum erit complementum praesentis operis. I. F. de Groot S. I.

Dr. IOSEPHUS MARIC, Dogmatum historiae necnon Patrologiae in universitate Zagrebiensi professor. — **Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum.** *Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I.* — Zagreb, typ. Archiepisc., 1926, in-8°, 55 pag.

In ipsa sui opusculi inscriptione cl. auctor significat quaestionem, quam solvendam suscipit, non esse nisi praeviam ad novam apologiam papae Honorii I. Cum enim apologiae, quibus catholici theologi memoriam huius Pontificis a nota haereseos vindicarunt, cl. Maric et in doctrina Honorii exponenda imperfectiores et in modo loquendi obscuriores videantur, idque defectui quaestionum praeviarum rite explicatarum attribuat, merito concludit, has quaestiones plene esse solvendas, antequam iudicium aequum de doctrina Honorii in causa monothelismi ferri possit.

Prima quaestio haec est: Quid sibi vult, quod S. Cyrillus Alexandrinus in commentario in Ioannem 6, 54 scribit: « Unde cum filiolam principis synagogae suscitavit dicens: Filia surge, apprehendit manum eius, ut scriptum est: vivificans tum ut Deus omnipotenti iussu, tum vivificans tactu quoque sanctae carnis, μίαν τε καὶ συγγενῆ δι'ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν » (MG. 73, 577 C).

Iuxta auctorem ἐνέργεια sensu obiectivo intelligenda est et significat effectum, i. e. resurrectionem puellae, a Salvatore tum per omnipotentiam divinam tum per tactum manus productum. Concedendum est, hanc explicationem facilem et obviam, neque a genuino sensu verborum neque a contextu sive immediato sive remoto alienam, difficultatem plene solvere.

Neque tamen sententia aliorum, qui putant verbum ἐνεργείας potius subiective sumendum esse, ei omnino improbabilis videtur; sed minus apta est ad enodandam difficultatem. Nam in hac interpretatione verba, μίαν καὶ συγγενῆ ἐπιδείκνυσι ἐνέργειαν, iam non indicant stricte dictam unitatem, sed potius late dictam, quae habetur inter causam principalem et instrumentalem. Ita verba S. Cyrilli intelligit v. g. S. Maximus Confessor.

Tenet deinde cl. Maric activitatem corporis Christi in patrando miraculo resuscitationis ad mentem S. Cyrilli fuisse physicam. Et favet ei nonnihil contextus. Oritur tamen quaestio, an et quomodo corpus ad hoc miraculum physice potuerit cooperari. Non ita facile respondetur: quare plures suspicantur, S. Cyrilli verba de cooperatione morali tantum esse accipienda.

Sed quidquid sit de illis quaestionibus magis secundariis, auctor praeclare ostendit, magna vi testimoniorum coacta, mentem S. Cyrilli nullo modo fuisse, ut distinctionem realem vel naturarum vel operationum utriusque naturae in Christo negaret.

Postquam interpretationem S. Maximi Confessoris late exposuit et discussit, sententiam plurium theologorum recentiorum examini subiicit. Nonnullli inter eos videntur mihi cum cl. auctore saltem quoad rem omnino consentire. Profecto etiam ipse concedit, humanitatem Christi in huiusmodi operibus, etiamsi physice, tamen nonnisi subordinate et instrumentaliter cooperatam esse.

Censet auctor locutionem μίαν καὶ συγγενῆ ... ἐνέργειαν latine recte ab interpretibus redditam esse per « unam et eamdem activitatem ». Id mihi quoque eo magis probatur, quod vir linguae graecae peritissimus, quem consului, id sibi valde suaderi affirmavit, etiamsi εἷς καὶ συγγενής in hac significatione sit forte ἅπαξ λεγόμενον. Συγγενής enim saepe aequivalet ὁμοίῳ. Iamvero εἷς καὶ ὅμοιος significare potest idem quod εἷς καὶ ὁ αὐτός i. e. unum eundemque. Quodsi quis vertit συγγενής per affinem vel eiusdem generis, etsi invocare possit auctoritatem haud spernendam S. Maximi, verba S. Cyrilli vix non torquere debet, ut sensus aptus inde eruatur.

Sollicitudo, qua cl. auctor celebris dicti S. Cyrilli genuinam significationem declaravit et illustravit, facit, ut crescat desiderium sciendi, quomodo, solutis hac quaestione et reliquis praeviis, iam quaestio de errore Papae Honorii I plene evanescat. Cui desiderio ut mox satisfaciat, in voto habemus. Et alterum liceat addere votum, ut nempe typographus ei melius obsecundet, quam hucusque fecit. Menda enim typographica, quibus fere singulae paginae scatent et quae lectionem interdum perdifficilem reddunt, elucubratione tam docta prorsus indigna sunt. I. F. de Groot S. I.

GIUSEPPE RICCIOTTI, Canonico regolare Lateranense, Libero docente universitario. — **Sant'Efrem Siro.** *Biografia, Scritti, Teologia.* — Torino-Roma, Marietti, 1925, in-8°, XII-240 pag.

Cum nonnulli viri docti quererentur, quod nulla exstaret biographia S. Ephraem, quae exigentiis hodiernae artis criticae satisfaceret, cl. auctor hanc lacunam, quantum fieri potest, complere aggressus est neque sola descriptione vitae celeberrimi Doctoris syri contentus, valorem quoque eius operum tam litterarium quam praecipue theologicum exposuit et discussit.

Praemisso brevi conspectu de conditionibus politicis et religiosis reipublicae Romanae maxime in oriente quo tempore S. Ephraem florebat, fontes syriacos et graecos, ex quibus notitia vitae et operum eius hauriri potest, describit, quidque singuli valeant, studiose inquirit. Huic parti operis, quae introductio non inepte dicatur, succedit ipsa biographia S. Doctoris. Ut eam quam maxime completam exhiberet, cl. auctor omnes vires intendit. Dolendum sane est, ut ipse observat, quod fontes parciores sunt et aliqui, maxime graeci, non semper fidem merentur, immo nonnulla narrant, quae vel tenui probabilitate destituuntur. Neque hunc defectum supplere voluit hypothesibus, quae utcumque ingeniosae solido fundamento historico carent. Concludendum videtur cum auctore vitam S. Ephraem, nisi novi fontes aperiantur, nos magnam partem latituram esse, neque ad eius scripta illustranda inde validum subsidium repeti posse.

De illis scriptis deinde agens, prius eorum traditionem discutit. Quod quidem maxime necessarium apparet. Nam, praeterquam quod plura opera vel syriaca, falso sub nomine S. Ephraem circumferuntur, ea quoque, quae sine dubio illi attribui debent, interdum ab aliis interpolata vel alio modo corrupta sunt. Hisce expositis, editiones et versiones in linguas hodiernas recensentur.

Quoad valorem litterarium operum S. Doctoris, Ricciotti cum sententia communiori existimat in eo diudicando rationem quidem habendam esse indolis orientalium litterarum, quae occidentalium praecipue hodiernorum gustui forte non adeo consentaneae sunt, sed dotes, quae vere scriptorem distinguunt, spontaneitatem, claritatem, vim et robur locutionis, immo in pluribus poematis etiam veram inspirationem S. Ephraem non posse abnegari, ut merito inter auctores syriacae linguae primum locum obtineat.

Ultima pars operis, qua S. Ephraem ut theologus consideratur, inter omnes eminere mihi videtur. Auctor ita procedit, ut pro praecipuis dogmatibus doctrinae catholicae selecta quaedam testimonia ex operibus Ephraem colligat, unde luce clarius apparet, quam dignus sit titulo Doctoris Ecclesiae, quo a Benedicto XV hisce temporibus ornatus est. Traditionem ecclesiae syriacae, qualis ab initio conservata fuit, exhibet; in exprimenda doctrina catholica, perspicuitate et exactitudine nullo Patre graeco vel latino inferior est; in asserendo privilegio Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis omnes etiam superavit. Quodsi in Christologia eius quaedam locutiones occurrunt, quae propter ambiguitatem post concilia Ephesinum et Chalcedonense iam non tolerantur, id ei commune est cum fere omnibus Patribus eiusdem aetatis: ceteroquin sensus orthodoxus, quo illae locutiones a S. Ephraem adhibentur, ex contextu abunde apparet.

Testimonio, ad probandum S. Ephraem consensum cum doctrina Nicaena contra Arium allato, forte alia substitui vel saltem addi potuissent, non quod veram Ecclesiae sententiam non exprimat, sed quia obscuriora quaedam continet, quae saltem indigent aliqua declaratione.

In iis, quae ad statum animae defunctorum ante resurrectionem universalem attinent, candide fatetur cl. auctor Doctorem syrum quasi ancipitem haesisse. Et reapse, postquam S. Ephraem diserte proposuit difficultatem, quomodo nempe anima a corpore separata cogitare et intelligere possit, responsionem affert, quae nihil ad solvendam obiectionem videtur conducere. Certe in hac re, sed etiam unice in hac re, doctrina eius non satisfacit.

Dubitandum non est, quin opus cl. Ricciotti omnibus theologiae studiosis, qui linguam italicam callent, gratum et utile futurum sit. Merito observat, S. Ephraem, insigne illud lumen ecclesiae syriacae, hucusque generatim apud theologos nimium, quam par est, fuisse neglectum. Quare optime profecto fecit demonstrans, quantum subsidium ad probandam universalitatem traditionis catholicae ex eius operibus erui possit. Et veram illam admirationem, quam ipse erga S. Docto-

rem manifeste fovet, cum aliis quoque, maxime illis, qui studiis theologicis operam dant, ut sperandum est, communicabit eosque excitabit ad pervolvenda eius scripta, si fieri possit, in ipsa lingua, qua exarata sunt.

Quod dicit cl. auctor in praefatione, S. Ephraem omnino aequiparari S. S. Basilio et Augustino, dubito, an omnibus probetur. Fateor, difficile institui comparationem inter viros illos praeclaros, qui non lingua sola, sed indole quoque et ingenio tantopere inter se differebant. Sed non omittendum est, quod auctor ipse notat, S. Ephraem fuisse valde alienum a speculatione. Iamvero omnes sciunt, quantum ipsa speculatio, qua S. S. Basilius et Augustinus eminebant, ad profundiorem dogmatis intelligentiam et defensionem contulerit.

J. F. de Groot S. I.

P. THEOPHILUS SPACIL S. I., Professor Theol. Dogm. comp. in Pont. Instituto Orientali. — **Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento Baptismi.** — Romae, Pont. Institutum Orientalium studiorum, s. a., in-8°, 87 pag.

Hoc opusculo, ex periodico « Orientalia Christiana » vol. VI, 4 extracto, comparat cl. auctor doctrinam orientalium separatorum de baptismo cum ea, quam Ecclesia catholica constanter proposuit et defendit. Methodum suam in praefatione breviter his verbis exponit: « Hic proponimus primo, quid de sacramento baptismi doceant illi libri symbolici, deinde, quid theologi recentiores sentiant, et brevem tandem comparationem utriusque doctrinae instituimus... In fine tractatus in uno alterove puncto doctrinae graviore, in quo dissidentes magis a nobis discedunt, veritatem doctrinae catholicae demonstramus, traditioni imprimis insistentes ».

Omnes vires intendit, ut doctrinae adversariae conspectum, quantum fieri poterat, completum exhiberet. Fatetur quidem se « ad multa opera theologiae orthodoxae, praesertim Russa, aditum non » habuisse. Nihilominus, materiam adeo abundantem brevi hoc tractatu congessit, ut lector sine periculo errandi, iudicare possit, quid orientales separati hisce ultimis saeculis de natura, effectibus et validitate sacramenti baptismatis tradiderint. Et singulas sententias quam accuratissime exposuit, id quod sat arduum esse patet, cum non tantum theologi illi orientales in quaestione tam gravi et fundamentali in diversas sententias et saepe e diametro oppositas abierint sed etiam parum sibi sint constantes, et quae prius concesserunt deinde retrahere videantur. Doc-

trina illorum orientalium de revalidatione baptismi extra ipsorum coetum collati per sic dictam οἰκονομίαν, eiusque refutatio prae caeteris notatu dignae sunt.

Quod ait pag. 81 secundum catholicorum theologorum sententiam, baptisma extra catholicam ecclesiam collatum, non esse fructuosum vel gratiam non conferre, sin minus rectificatione, saltem distinctione vel uberiori declaratione indiget. Facile enim ita intelligitur, ut baptisma in coetu haeretico administratum semper fructu suo careat. Hoc autem admitti nequit. Infantes enim, immo et adulti, qui bona fide apud haereticos baptizantur, profecto iustificantur. Nec iuvat dicere eos vi baptismatis huius incorporari Ecclesiae catholicae. Nam primo hoc non impedit, quin in haeretico coetu baptismum receperint, et deinde adulti quoque, qui bona fide sed notorie in haeresi versantur, Ecclesiae membra non sunt.

Opusculi huius, sicut et alterius, quod de orientalium ecclesiologiae cl. auctor in lucem edidit, utilitatem omnes agnoscent, qui attendunt, expositionem aliquam uberiorem doctrinae orientis separati, si excipiatur quaestio de processione Spiritus sancti, in plurimis tractatibus theologicis desiderari, eamque tamen esse necessariam, ut ad unionem tam vehementer exoptatam inter catholicam Ecclesiam et orientales perveniatur. I. F. de Groot S. I.

Monsignor KOLBE, D. D., D. Litt. — **The Four Mysteries of the Faith** with a Foreword by His Eminence Cardinal Gasquet. — London, Longmans, Green and Co., 1926, in-12°, xvi-204 pag. Sh. 6.

L'objet de ce livre est de rassembler sous quatre chefs principaux toute la doctrine de l'Eglise, en une forme qui n'est pas celle d'un traité didactique, mais d'un Essai à la fois théologique, philosophique, esthétique et littéraire, qui invite à repenser les objets de notre croyance du point de vue particulièrement intéressant de la notion du mystère. L'auteur a su ainsi écrire quelque chose de neuf sur un thème ancien, sans se laisser le moins du monde entraîner à aucune nouveauté doctrinale. La nouveauté est seulement dans la présentation, particulièrement agrémentée par les nombreuses analogies que l'auteur discerne entre le monde de la foi et le monde de la science.

Dans un Avant-Propos S. Em. le Cardinal Gasquet écrit: « Il arrive souvent à qui instruit les gens dans la foi catholique de désirer un livre qu'on puisse leur mettre dans les mains après que leur auront été convenablement inculquées les vérités élémentaires contenues

dans le catéchisme. Ce livre, il semble que le voici ». Le livre, entendez bien, qui charme autant qu'il instruit, et fait aimer, goûter, ce que l'esprit contemple avec un plaisir dans lequel s'associe la joie de comprendre et celle d'être dépassé par l'ampleur, la profondeur et la sublimité du mystère: qu'il s'agisse de la Trinité, ou de l'Incarnation, ou de l'Eglise, ou de l'Eucharistie — les Quatre Mystères.

M. DE LA TAILLE, S. I.

IOANNES DE WALTER. — **Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum Libri Quatuor.** — Vindobonae et Vratislaviae, Haim et Soc., 1924, in-8°, cxxxi-654 pag.

Immer mehr bricht die Erkenntnis durch, dass der gewaltige Aufschwung der *Theologie* des 13. Jahrhunderts in erster Linie durch die Summen und Sentenzen des 12. Jahrh. bedingt ist. Das Eindringen des Aristoteles war ein Ferment, das den begonnenen Prozess förderte und beschleunigte; aber die Grundlegung der Probleme erfolgte in der ganz auf den Vätern ruhenden Theologie des 12. Jahrh. und ebenso wurden in ihr die Richtlinien späterer Lösungen gezogen. So wird sich wohl nach und nach auch die Forschung, soweit sie theologisch interessiert ist, mehr dieser vorbereitenden Zeit zuwenden. Pionierarbeit verrichtete hier neben einigen Kanonisten vor allem Denifle, der in seinem Artikel über die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia weite Gebiete aufklärte. Er war auch Anlass, dass Gietl die Sentenzen Rolands und Geyer die Sententiae divinitatis herausgab. Später folgte Bliemetzrieder mit den Sentenzen Anselms und in naher Zukunft ist die Ausgabe der Sentenzen des Robert von Melun durch R. Martin zu erwarten. Denifle war es auch, der zuerst Mitteilung machte von drei Turiner Hss der Sentenzen des Magister Gandulphus von Bologna, der bis dahin nur als Kanonist bekannt war.

Dieser Gandulphus nun liegt dank der hingebenden Arbeit des Professors an der protestantisch-theologischen Fakultät Rostock in einer ganz vorzüglichen Ausgabe vor. Die drei von Denifle benutzten Turiner Hss sind freilich bei dem Brande 1904 zu grunde gegangen. Aber die gleiche Bibliothek barg noch zwei andere anonyme Hss des Gandulph, die bereits vor Jahren von Ehrle neben den drei Hss Denifles notiert wurden. Es sind D III 31 und D IV 35. Während die letzte sicher dem 13. Jahrh. angehört, kann man bei der ersten zwischen zwölftem und beginnendem dreizehnten Jahrhundert schwanken. W., der wohl nur Photographien der Hss gesehen hat, gibt nicht die

heutige Signatur, sondern nur jene Pasinis, wie er sich auch mit den Angaben Denifles nur schwer zurechtfindet. Die beiden Turiner Hss und der von Grabmann entdeckte cod. 242 der Stiftsbibliothek Heiligenkreuz in Oesterreich (saec. 13) bilden die Textgrundlage. Das in cod. B IV 29 der Bamberger Bibliothek enthaltene Exzerpt konnte wegen seines geringen Wertes vernachlässigt werden. Leider sind W. trotz eifrigsten Nachforschens zwei Hss entgangen: eine von de Ghellinck in cod. 273 des Corpus Christi College zu Cambridge entdeckte und eine zweite die Grabmann 1925 in der Stadtbibliothek zu Vicenza auffand. Es ist dies ein neuer Beweis für die Notwendigkeit des von Ehrle geforderten Inventars der scholastischen Hss.

W. führt in der Einleitung den Beweis, dass der Verfasser der Sentenzen identisch ist mit dem Bologneser Kanonisten Gandulphus, der eine noch nicht aufgefundene Glosse zum Dekret Gratian geschrieben hat. Es folgen die ungemein lehrreichen Untersuchungen über die Abhängigkeit des Gandulph vom Lombarden. Die Ergebnisse de Ghellincks, der gegenüber Denifle und der älteren Ansicht für eine Abhängigkeit Gandulphs von den Sentenzen des Lombarden eintrat, werden vollkommen bestätigt und wesentlich erweitert.

W. führt eine Anzahl von Väterstellen an, die G. nur aus L. entnommen haben kann; denn er zitiert irrtümlich Sätze, die L. am Anfang und Ende hinzugefügt oder eingeschoben hat, noch als Väterstelle oder auch er zitiert den Vätertext in einer Fassung, wie er nicht dem Original, sondern nur L. entspricht. Dies ist jedenfalls ein durchschlagender Beweis für die Priorität des L. Nicht dasselbe dürfte man von der zweiten Beobachtung sagen, dass nähmlich die Glosse des L. zu den Paulinen als auctoritas zitiert wird; denn die Glosse ist bereits um 1140 entstanden, während die Sentenzen erst um 1150 geschrieben sind. — Die Stelle ut sancti exponentes hunc locum asserunt, geht unmöglich auf L., sie kann nur inbezug auf seine Vorlagen gemeint sein. — Trotz der evidenten Abhängigkeit nun zitiert G. oft viel genauer als L.; seine Zitate gehen nicht selten über die Zitate von L. hinaus; er bringt dasselbe Zitat in einer andern Form, ja er führt die gleiche Väterstelle in mehreren von einander abweichenden Formen an. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, dass G. eine ganze Anzahl von Väterschriften selbständig durchgearbeitet hat und dass ausserdem wohl noch eine gemeinsam benutztes Florilegium vorhanden war. Wenn umgekehrt L. Ansichten, die auch G. vertritt, mit « quidam dicunt » einführt, so zeigt dies nur, dass es bereits vor G. Verteidiger dieser Meinungen gab.

Wir haben hier geradezu ein Schulbeispiel vor uns, wie verwickelt sich nicht selten die Abhängigkeitsverhältnisse in der Sentenzenlitteratur gestalten. Fast alle hier angeführten Beispiele finden sich in ähnlicher Weise bei einem Vergleich der *Summa Sententiarum* und des L. Auch dort muss man m. E. trotz der von Théry, Castagnoli und zumal von Geyer an Chossat's bekanntem Buch *La Somme des Sentences* geübten Kritik unbedingt an der von Ch. vertretenen Priorität des L. festhalten.

Durch die Abhängigkeit des G. von L. und anderseits durch die Abhängigkeit der Sentenzen des Peter von Poitiers von G., die freilich noch genauer darzulegen wäre, ist die Abfassungszeit auf den Raum von etwa 1160-1170 begrenzt.

In dem nun folgenden dogmengeschichtlich ungemein lehrreichen Abschnitt wird eine eingehende Analyse des ganzen Werkes geboten, bei der freilich an einzelnen Stellen der protestantische Standpunkt des durchaus nach Objektivität strebenden Verfassers sich hindernd geltend macht. Ueberall wird hierbei das Verhältnis zum L. untersucht. Das Ergebnis ist jedenfalls, dass G. in manchen Teilen recht selbständig vorangeht. Freilich bleibt noch die Möglichkeit der Benutzung anderer Quellen zu untersuchen. Sehr nützlich sind die Schlussbemerkungen über die auctoritas und ratio bei G. Ob hier unter den *doctores ecclesiae* moderni verstanden sind, wie W. annimmt, müsste wohl noch näher geprüft werden.

Die Ausgabe selbst ist mit mustergültiger Sorgfalt veranstaltet. Etwas bedauerlich nur bleibt es, dass W. sich zur Annahme der modernen Orthographie entschlossen hat. Und doch wäre hier die Orthographie von B in ihrer charakteristischen, italienischen Ausprägung dem Original wohl ziemlich nahe gekommen und obendrein recht lehrreich gewesen. Die Ersetzung z. B. der Endung *it* in der dritten Person Singular der dritten Konjugation durch die italienische Endung *e* ist mir in scholastischen Hss noch nicht vorgekommen. Im Text selbst hätte man zum wenigsten die Hervorhebung der Auktorennamen durch andern Druck gewünscht. Im Apparat wäre mehrfach grössere Knappheit am Platz gewesen; sehr viele Worte sind unnütz wiederholt. Ferner wirken die viele Striche und Zeichen wenig angenehm. Der Gebrauch der lateinischen Sprache bei einem Werke, das für einen internationales Leserkreis geschrieben ist, wäre m. E. für den Apparat stets vorzuziehen. Solch geringfügige Ausstellungen vermögen indessen dem Werte der Ausgabe, die für das Studium der Theologie des 12. Jahrh. einfach unerlässlich ist, in keiner Weise Ein-

trag zu tun. Es wäre nur zu wünschen, dass wir nunmehr auch von Omnibene und von Präpositinus eine Erstausgabe, von der Summa de sacramentis Hugos von Sankt Viktor, von der Summa sententiarum und den Sentenzen Peters von Poitiers gleich vollkommene Neuausgaben erhielten.

FRANZ PELSTER S. I.

CHARLES HOMER HASKINS. — **Studies in the history of mediaeval Science.** — Cambridge, Harvard University Press, 1924, in-8°, XIV-411 pag. Doll. 6.

Depuis longtemps, le distingué professeur de Harvard University, Ch. H. Haskins, s'est fait un nom parmi les savants médiévistes. Les études qu'il publie aujourd'hui réunies en volume et remaniées, complétées, enrichies, depuis les seize ans et plus qui nous séparent de leur première apparition, peuvent être sûres d'être accueillies avec gratitude par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de notre civilisation occidentale. Car c'est vraiment à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger sainement du contenu du volume. Apparemment éparses et isolées, ces quinze études analytiques, bourrées d'érudition et documentées par plus de 500 manuscrits, se groupent en trois ou quatre grandes sections qui forment synthèse. On pourrait intituler celle-ci: les agents de liaison entre l'occident et la science gréco-arabe au XIIe-XIIIe siècle. Trois groupes principaux se détachent ici: celui des Arabes et des traducteurs de leurs œuvres concentrés principalement en Espagne et au midi de la France; celui des traducteurs qui s'attaquent directement au grec et qui se rencontrent surtout au nord de l'Italie et en Sicile; enfin, au premier tiers du XIIIe siècle, le groupe des traducteurs et des savants, musulmans ou chrétiens, que réunit la cour de Sicile sous Frédéric II et Manfred. Les dernières études (chapitres XV-XVIII) se laissent moins facilement réunir en un sujet unique, bien qu'elles révèlent toujours des infiltrations orientales; la dernière, qui contient une liste de livres classiques, est spécialement intéressante et nous y reviendrons plus loin. Mais en somme, une même préoccupation se lit dans les études de ces quatre chapitres, encore que le hasard des recherches analytiques n'ait pas permis de fournir une synthèse aussi bien unifiée que celle des précédentes sections. Avec l'introduction, ou si l'on veut, le retour, de la science antique dans l'Occident médiéval, l'auteur a voulu décrire quelques-unes des étapes de la science expérimentale à cette époque, surtout dans ce que nous appellerions de nos jours la botanique et la zoolo-

gie ; le dernier chapitre, d'ordre essentiellement pédagogique, signale même les livres de médecine.

Comme nous le disions plus haut, la plupart de ces études avaient déjà vu le jour sous une forme moins développée dans un certain nombre de revues et de collections d'Amérique ou d'Europe ; quelques-unes sont nouvelles (chapitres I, III, V, VII), ou considérablement augmentées et modifiées (chapitres II et X) ; toutes ont passé par une révision complète. Rien ne manifeste mieux la pensée d'ensemble dont s'est inspirée cette collection d'études que la comparaison avec deux ouvrages parus dans l'intervalle de leur première publication et de leur synthèse actuelle. Il y a une dizaine d'années, paraissait le grand ouvrage de P. Duhem, *Le système du Monde de Platon à Copernic* (Paris, 1913-1917) ; un peu plus tard, Lynn Thorndike publiait son *History of magic and experimental science* (New York, 1923). Mr Haskins a pu tirer parti des trésors accumulés dans ces deux ouvrages, il le reconnaît du reste lui-même ; mais son but le différencie totalement de ses prédécesseurs. Ce ne sont ni les expériences magiques, même entendues dans leur sens le plus large, ni les systèmes cosmographiques qu'il a voulu suivre dans les vicissitudes des théories et des essais. Son horizon est plus large : c'est le développement de la culture occidentale grâce au renouveau du XIIe et du XIIIe siècle qu'il a devant les yeux. Mais de cet horizon fort large l'auteur ne vise que quelques points très précis : les agents de cette renaissance dans la transmission à l'Occident de la culture arabe ou grecque, d'abord la phase arabe qui débute dès le premier quart du XIIe siècle et s'étend, en somme, bien loin dans le XIIIe jusque sous Alphonse X le Sage (1252-1284), puis la phase grecque, qui prend surtout les deux derniers tiers du XIIe siècle, enfin l'union des deux éléments avec le groupe de Palerme et de la Sicile en général sous Frédéric II et Manfred. Singuliers détours et circuits de cette transmission : la plupart des œuvres traduites en Espagne, sinon toutes, viennent de l'Orient, et ceux qui travaillent en Espagne à ces traductions sont eux-mêmes originaires de tous les pays de la chrétienté ; ce qui leur permet de rapporter chez eux dans toutes les directions les trésors scientifiques dont ils ont assuré l'utilisation.

Trois de ces études ont une valeur spéciale d'introduction : ce sont celles qui résument en quelques grands traits l'état actuel des connaissances au sujet des traductions faites sur l'arabe en Espagne (chapitre I, pag. 3-19), la part de la langue et de la science grecques dans le renouveau du XIIe siècle (chapitre II, pag. 141-154), enfin la

place faite à la science à la cour sicilienne de Frédéric II (chapitre XII, pag. 242-271).

Pour le théologien, ces points de vue ne sont pas à négliger, car il ne peut que gagner à replacer dans leur cadre général les grandes initiatives qui marquent la pensée philosophique et théologique dès l'aube du XII[e] siècle. Mais tandis que le regard se concentre trop souvent sur les seuls groupes scolaires ou universitaires de Paris que domine l'attirance d'Abélard, on est trop porté à perdre de vue le mouvement qui se produit parallèlement vers l'Espagne: centre d'attraction pour des chercheurs cosmopolites, venus d'Angleterre, d'Allemagne, de France, d'Italie, etc., et qui provoque chez eux une ardeur au moins égale et une soif d'aventures et d'entreprises scientifiques plus grande encore que celle de leurs contemporains de Chartres, de Laon ou de Paris. Ces chapitres ont en outre le grand avantage de corriger l'impression commune qui tend à faire des croisades la principale cause de la prise de contact de l'Occident avec la science arabe ou grecque. En fait, les croisades n'ont eu en tout ceci qu'un rôle très inférieur à celui des voyageurs d'Espagne et l'apport des traducteurs amenés en Syrie par les croisades demeure très secondaire à côté de celui des centres espagnols de Séville ou de Tolède.

Il faut signaler surtout, pour leur utilité dans l'histoire des universités naissantes et des conflits philosophico-théologiques qui marquent leur période de formation, la précision des études sur l'introduction graduelle des livres d'Aristote (pag. 223 et suiv., 233, 367, etc.), la connaissance des traités de Platon (pag. 166, etc.) et l'entrée en Occident des œuvres de Ptolémée au XII[e] et au XIII[e] siècles (pag. 103, 157, etc.). Au théologien, les traducteurs qui opèrent directement sur le grec apportent des ressources plus directement utilisables, les autres ayant comme principal objectif les ouvrages de sciences, puis ceux de métaphysique. C'est l'Italie septentrionale qui fournit le principal groupe des « grécisants » médiévaux durant les deux derniers tiers du XII[e] siècle, dès le voyage d'Anselme de Havelberg qui les utilise et qui les loue: Burgundio de Pise, dont nous avons parlé ailleurs et qui occupe plus que jamais l'attention, Hugues Ethérien et Léon le Toscan à la génération suivante, avant eux Moïse de Bergame et Jacques de Venise, celui-ci associé à l'histoire des nouvelles traductions d'Aristote, enfin un anonyme, mêlé comme la plupart des précédents aux négociations de Barberousse avec Byzance et auteur d'un ou de plusieurs traités philosophico-théologiques qui mériteraient une étude plus approfondie. M[r] Ch. Haskins nous donne la préface

d'un de ces traités (pag. 210-212); en 1922, nous avions eu l'occasion de mettre la main sur ce manuscrit de Cambridge et grâce à l'obligeante autorisation du regretté Mr Jenkinson, puis de Mr Schoolfield, d'en prendre la photographie. Ces pièces encore inédites ne tarderont pas à faire l'objet d'une étude et d'une édition dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense* dès que des circonstances plus favorables le permettront. Elles promettent d'établir des relations nouvelles entre la pensée grecque et l'enseignement de Gilbert de la Porée, comme aussi de nous faire connaître quelques traductions patristiques jusque-là inconnues de l'Occident.

Sans nous attarder à d'autres écrits, signalons encore le *Sacerdos ad altare* (pag. 357), petit traité anonyme de bibliographie pédagogique, dénommé d'après les trois mots du début et, à peu de chose près, contemporain ou légèrement antérieur à des écrits analogues d'Alexandre Neckam et de Jean de Garlande: pour chaque branche du savoir telle qu'on l'enseignait alors, le *Sacerdos ad altare* mentionne avec une courte appréciation les principaux ouvrages qu'il faut lire; la médecine, le droit canon, le droit civil font suite aux sept arts; le dernier groupe cité est, en somme, le canon biblique (pag. 375-376). La nomenclature, notamment pour les classiques, est largement conçue. L'intérêt de ces listes à la fin du XIIe siècle, pour l'histoire de l'enseignement profane et sacré, est évidemment considérable.

On peut en dire autant de tout le contenu du volume de Mr Haskins, qui devient indispensable à l'étude historique de la pensée médiévale. Il va de soi que la nature même de sa composition ne lui a pas permis d'échapper à quelques répétitions, tandis que d'autres fois des renseignements fragmentaires disséminés en divers endroits doivent se compléter mutuellement. La table des noms propres et celle des matières rendent d'excellents services: ceux-ci auraient été doublés si les longues séries de chiffres accolées aux noms importants avaient été coupées de quelques mentions qui eussent groupé davantage d'après leur nature les renseignements qu'elles introduisent. La bibliographie est extraordinairement abondante et dénote, avec les richesses de Harvard University Library, les immenses recherches faites par l'auteur dans les dépôts européens. A la page 146, je ne vois pas citée, à propos de Hugues Ethérien, l'étude de R. Lechat parue en 1914 dans les *Mélanges Ch. Moeller,* ni les détails qu'elle faisait connaître sur la carrière de ce traducteur. A propos de Jean de Séville (à ajouter à la table la pag. 81), l'auteur ne parle pas de la lettre de Hugues de Saint-Victor adressée à un personnage du

même nom. Il est regrettable qu'il n'ait pu avoir accès à la « Revue des Questions scientifiques » (voir pag. 44, n. 3), où il aurait trouvé les études de B. Lefebvre et de H. Bosmans. J. DE GHELLINCK S. I.

PH. E. LEGRAND. — **Saint Jean Chrysostome** (« Les moralistes chrétiens »). — Paris, Gabalda, 1924, in-12°, 320 pag. Fr. 10.
JEAN RIVIÈRE. — **Saint Basile, évêque de Césarée** (« Les moralistes chrétiens »). — Paris, Gabalda, 1925, in-12°, 320 pag. Fr. 10.

S. Jean Chrysostome ne pouvait pas ne pas avoir sa place dans la Collection des « Moralistes chrétiens », lui qui, à temps et à contretemps, rappelle à ses auditeurs les devoirs qu'ils ont à remplir, les vices qu'ils devraient combattre et les vertus dont la pratique leur est si nécessaire. Mais l'abondance même de la matière et le caractère de l'orateur qui, voulant être compris de tous, n'hésite pas à développer et à se répéter au risque de paraître verbeux, créaient une vraie difficulté. M. Legrand a visé à nous donner une idée complète de l'enseignement moral du saint Docteur : il a mis en tête de chaque chapitre une courte synthèse de ses idées; suivent les passages plus caractéristiques, d'où la doctrine et la manière de l'orateur ressortent avec plus d'évidence.

Point de notes explicatives ; la limpidité de l'enseignement les rendait inutiles. Mais l'introduction prévient l'impression que pourraient produire sur le lecteur certaines idées et certains traits. Elle expose à fond la doctrine du saint sur les richesses et fait voir que son insistante réprobation du *mien* et du *tien* n'aboutit nullement au communisme ; « ce que saint Jean Chrysostome souhaite et recommande,... c'est l'adoption des pauvres par les riches ». Les paroles dures, violentes même que parfois il adresse aux pécheurs, ne sont, il le dit lui-même, qu'un « remède amer » que le médecin spirituel administre pour décharger la conscience du fardeau de ses fautes ; s'il doit faire des reproches, il est le premier à en souffrir. Et de fait telle est la caractéristique de la prédication de Chrysostome, un profond amour des âmes ; ce qui fit son succès, « ce fut l'incomparable attrait de la bonté ».

S. Basile, lui aussi, est un grand moraliste. Bien que peut-être beaucoup ne le connaissent que par ses œuvres dogmatiques, l'enseignement de la morale chrétienne a été, on peut le dire, sa constante préoccupation. Dans ses commentaires et dans ses panégyriques, c'est

la leçon morale qu'il met de préférence en relief. Aucune synthèse pourtant, mais des exhortations occasionnelles et s'il lui arrive de prendre pour thème de son discours un sujet moral, nous ne trouvons pas chez lui cette rigueur dans l'ordonnance des développements que notre culture latine nous fait juger nécessaire.

Cependant « la morale basilienne est presque aussi cohérente au fond que peu ordonnée dans la forme ». Aussi M. Rivière a pu nous en donner une synthèse naturelle, quitte à « construire de toutes pièces le cadre où seraient recueillis les passages caractéristiques... et introduits en bonne place les développements plus organisés ».

La lecture en est fort intéressante, surtout par le fait que le saint Docteur, tout pénétré de la doctrine sublime des Evangiles, mais non moins versé dans la connaissance de la littérature et de la philosophie hellénique, a voulu mettre au service du Christianisme tout ce que la sagesse grecque avait proposé de saine psychologie morale. On reconnaît là celui qui dans le Πρὸς τοὺς νέους avait écrit : « La vérité est le fruit essentiel de l'âme ; mais il a bien aussi sa grâce le revêtement de la sagesse profane qui, comme une sorte de feuillage, donne au fruit ombrage protecteur et agréable aspect ».

C'est donc avec bien de raison que les éditeurs des « Moralistes chrétiens » ont jugé nécessaire de faire connaître l'œuvre de S. Basile qui nous offre dès le 4e siècle une première forme d'humanisme chrétien.

J. R.

P. Fr. IOSEPH A SPIRITU SANCTO Carm. exc. — **Cursus theologiae mystico-scholasticae** in sex tomos divisus, in quo scholastica methodo explanantur dubia mystica iuxta miram solidamque doctrinam Angelici Praeceptoris Divi Thomae. Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio a S. Paulo in Collegio Cortracensi historiae et scientiarum praelectore accuratissime exacta. Tom. II. — Brugis, Beyaert, 1926, in-4°, xxxii-794 pag.

Von dem grossem Werk des Carmeliten ist im vergangenene Jahr der zweite, umfangreiche Band erschienen. Joseph a Sp. St. (gest. 1736) ist ein treuer Schüler der hl. Thomas, Theresia, Joh. vom Kreuz. Schon das empfiehlt seine Arbeit. Vor allem aber hat er mit fast unglaublicher Gründlichkeit die einzelnen Fragen behandelt. Er weiss sie bis ins Letzte zu zerlegen, um jede Unklarheit zu meiden. Dann stellt er seine Sätze auf und beweist sie ganz wie die theologischen Lehrbücher

es tun. Er beginnt mit dem Schriftbeweis, wo einer vorhanden ist. Der Traditionsbeweis wird nicht nur aus den Vätern Augustinus, Gregor dem Grossen, Chrysostomus und grossen Theologen, Thomas, Suarez, Cajetan, den Salmantizensern und Complutensern, sondern dem Gegenstand enstprechend, auch den mystischen Schriftstellern, in erster Linie Theresia und Johannes vom Kreuz, dann den übrigen Lehrern des Karmelitenordens, sowie Alvarez de Paz und andern entnommen. Der Vernunftbeweis oder innere Grund schliesst sich meist an die Gedankengänge des hl. Thomas an. So hat man ein sicheres Material in den Händen, und zwar jenes, das für den Katholiken, der sich in diesen Fragen orientieren will, das wichtigste ist: die kirchliche oder wenigstens theologische Lehre. Erst wenn dieses Fundament gelegt ist, kann es einen Zweck haben, mit Hilfe der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionspsychologie weiterzubauen, während, wenn man mit diesen Hilfswissenschaften beginnt, nur eine recht unklare Phänomenologie herauskommen kann. Dieser Weiterbau muss aber auch wirklich noch geleistet werden; Joseph a Sp. St. hat es nach dem damaligen Stand der Wissenschaft nicht vermocht. Was er aber konnte, um seine Thesen von allen Seiten zu sichern, das hat er getan. Er hat stets eine grosse Zahl von Einwänden beigefügt, mehr und zum Teil gründlichere als man sie heute im Streit der Meinungen gewöhnlich zu hören oder zu lesen bekommt. Er beantwortet sie meist mit grossem Geschick, sachlich, nicht rein dialektisch.

Es sind viele Fragen, die Jos. a Sp. St. in diesem Band behandelt: das mündliche und betrachtende Gebet als Vorbereitung der Beschauung und seine Notwendigkeit für diese, Wesen und Unterschied der erworbenen und eingegossenen Beschauung, Beschauung als Lebensberuf d. h. beschauliches Leben, sein Wertverhältnis zum tätigen und seine Vereinbarkeit mit ihm, Notwendigkeit der Beschauung für die Vollkommenheit, ihre natürlichen und übernatürlichen Prinzipien usw. Nur für zwei von ihnen sollen hier seine Antworten kurz wiedergegeben werden.

Den Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung bestimmt Joseph a Sp. St. (disp. 8, q. 2, n. 38) so: « Differunt quidem primo ex parte moventis (sc. ex motione speciali Spiritus Sancti contemplatio infusa procedit, acquisita ex communibus gratiae auxiliis nostra industria comparatur, *ib.*, n. 20, pag. 303). Secundo ex parte principii, quia principium formale elicitivum contemplationis infusae est donum Spiritus Sancti aut superius aliud, vel etiam ipsum lumen gloriae, quod contemplationi acquisitae convenire non potest. Differunt

tertio ex parte specierum (sc. naturalium aut supernaturalium vel in entitate vel in modo). Quarto in modo attingendi suum obiectum, quia contemplatio infusa multo clarius perfectiusque cognoscit quam acquisita ».

Die gleichzeitige Vereinigung von Tätigkeit und Beschauung, die in seltenen Fällen vorkommt, erklärt Joseph a Sp. St. (disp. 10, q. 7, nn. 175 et 177) folgendermassen: « Habes ergo iunctas esse in animabus perfectissimis vitam contemplativam et activam, et hoc ex duplici capite provenire habes. Quorum primum est — differentia illa animae et spiritus (quatenus eadem indivisibilis entitas, prout spiritus est, aeternorum contemplationi vacat, et prout anima est, exterioribus rebus occupatur, *ib.*, n. 174). — Praecipuum tamen quod ad haec requiritur, est caritas, non quaevis, sed perfectissima, — (quae) facit animam omnia, quae prius aliter inspiciebat, respicere sub elevatiori quadam ratione (sc. Dei) quae illam ab omnibus aliis segregat, et facit, quod totum suum exercitium sit amare. — Unde illae res, quae sub inferiori ratione inspectae erant plures, atque ideo non poterant eidem attentioni subesse, sub illa tamen superiori ratione consideratae adunantur possuntque simul compati ».

Natürlich hat das Werk auch seine Mängel. So wird das Verhältnis von Beschauung und Liebe nicht ganz geklärt, indem Jos. a Sp. St. zwischen griechischer und christlicher Auffassung schwankt. Manche Fragen, die zu seiner Zeit aktuell sein mochten, sind für unsere Bedürfnisse zu breit behandelt, wie die oratio fidei, das deliquium der Muttergottes während der Passion.

Neben dem Verdienst des Verfassers darf auch das des Herausgebers nicht unerwähnt bleiben. Er hat einen vorzüglichen Stellennachweis unter dem Text beigefügt und am Ende ein gutes Sachregister. Doch bleiben noch etwas zu viele Druckfehler. Dazu möchte ich auch rechnen, wenn das von Jos. a Sp. St. häufig gebrauchte: aëreus (Adjektiv zu aër) nicht geschieden wird von aereus (Adjektiv zu aes).

E. Raitz v. Frentz S. I.

JOSEPH MARECHAL. — **Études sur la psychologie des mystiques.** Tome premier. — Louvain, « Museum Lessianum », 1924, in-8°, VIII-267 pag.

Das Werk sammelt einige in verschiedenen Zeitschriften zerstreute Artikel des Verfassers, der sich auf diesem Gebiet schon lange einen Namen erworben hat. Hoffentlich wird auch der zweite Band nicht

mehr lange auf sich warten lassen. Von den drei Aufsätzen: Science empirique et psychologie religieuse, A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques, Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne, soll hier nur auf den dritten kurz aufmerksam gemacht werden, weil er zu der viel besprochenen « Wesensfrage » der Mystik Stellung nimmt.

Den Kern des Aufsatzes bildet eine klare Beschreibung der Stufen des religiösen Lebens unter dem Gesichtspunkt der wachsenden Vereinheitlichung. Schon das Vielerlei des mündlichen Gebets will nicht zerstreuen, sondern konzentrieren und zugleich das niedere Ich am Gottesdienst teilnehmen lassen. Vollkommener verwirklicht diesen Zweck das betrachtende Gebet. Die ignatianische Methode dient zum Beispiel, wie auch die kleinsten Anweisungen dazu dienen, nur den einen Gedanken in der Seele zu erzeugen: Gott. Aber das genügt nicht, schon weil nicht das ganze Leben des Menschen Gebet ist. Die Aszese muss hinzukommen. Sie ist trotz aller landläufigen Vorwürfe durchaus positiv gerichtet; denn sie bringt Harmonie in die niedere Sphäre der Seele und vermehrt die Kraft der höhern. Das wesentlichste Hemmnis der Einheit mit Gott beseitigt sie durch den Verzicht auf das eigene Ich, also durch die Demut.

So reift die Seele heran zur Beschauung. Das Wort ist hier noch in einem ganz allgemeinen Sinn gebraucht. Jene Arten, wobei noch die Sinne mitspielen, werden nur im Vorübergehen erwähnt und dann die rein intellektuelle ausführlich und kritisch behandelt. Zunächst wird mit Recht ausgeschieden, was sich als « simplification appauvrissante » ausweist, wie sie etwa in der Hysterie oder durch Yogapraxis zustande kommt. Von der Beschauung mit « simplification enrichissante » gehört auch die profane nicht hierher, die als Ergebnis eines langen Fachstudiums mit einem Blick ein weites Gebiet umspannt. Es bleibt also nur die religiöse und als ihre Merkmale stellen sich nach dem einhelligen Zeugnis der Mystiker wenigstens für die höhern Zustände heraus: Aufhören der Phantasietätigkeit, des diskursiven Denkens, des Dualismus von Ich und Nicht-Ich. Es dient dem wissenschaftlichen Erkennen, dass M. hier heidnische, muselmännische, protestantische und katholische Zeugen hat auftreten lassen. Aber eine kurze Bemerkung wäre doch am Platze, wie gleiche Worte, besonders über das dritte Merkmal, in verschiedenem Mund einen ganz andern Sinn haben. M. geht nun zur Kritik in der Tatsachenfrage über. Er verwirft die Lösungen: Einfachheit der Geistestätigkeit-Bewusstlosigkeit, und: mystische-künstlerische, erworbene Beschauung unter Mitwirkung der Sinne,

und anerkennt eine rein geistige Beschauung des absoluten Geistes und damit die Aussagen einer grossen Zahl hochstehender Theoretiker und Praktiker der Mystik.

Die *Erklärung* der mystischen Tatsachen entnimmt M. nicht der Psychologie, sondern der Theologie. Der Mensch ist durch Gnade zur Gottesschau geschaffen, die ihm natürlicherweise nicht zugänglich wäre. Der Gnadenstand der Seele ist ein Unterpfand und Rechtstitel dafür. Das macht eine Vorausnahme der Gottesschau annehmbar. Deswegen ist aber die tätige Vorbereitung dazu nicht überflüssig, sie bedeutet möglichste Anpassung des niedern Menschen an die ganz geistige Gottvereinigung des höhern. Jedoch ist sie, was sich gleichfalls aus dieser Erklärung ergibt und die christlichen Mystiker immer wieder betonen, nur Disposition, nicht Ursache des ganz gnadenhaften Erlebnisses. Als Ursache kann sie nur eine Pseudomystik hervorrufen.

Bei dieser durchaus einleuchtenden Erklärung scheint der Unterschied von beseligender Anschauung und mystischer Schau nicht genügend berücksichtigt, der doch auch von den Mystikern gemacht wird. Ist er aber vorhanden, so tritt von neuem die Frage auf, was die irdische Schau eigentlich ist.

Nicht so vollständig wie mit dem theologischen Ueberbau, kann man mit dem philosophischen Unterbau einverstanden sein. M. geht von dem richtigen Gedanken aus, dass auch der Mystiker seine Natur nicht abstreift, m. a. W. auch in seinen ausserordentlichen Zuständen denkt er, fühlt er, will er. Diese sind, nach M., der natürliche und doch unerreichbare Abschluss seiner Tätigkeit. Denn die verschiedenen Lebensäusserungen, die der Mensch mit Pflanze und Tier gemeinsam und die er für sich allein besitzt, stellen eine Entwicklung vom Materiellen zum Geistigen, von der Vielheit zur Einheit dar. Die höchste Tätigkeit, das Denken, ist vor allem ganz auf Einheit gerichtet. So ist das Urteil, das dem Handeln unmittelbar vorangeht, zugleich die theoretische Einheit der Sinnesdata durch seine Natur als Urteil, und die praktische durch Unterordnung unter ein reales Ziel. Dadurch erweist es die Tendenz des Geistes nach immer fortschreitender Einheit, die ihren Abschluss fände in der Einheit mit dem absoluten Sein, also in der Gottesschau. Weil aber dem Menschen die Sinnlichkeit und damit die Vielheit wesentlich ist, kann er diese Einheit, der er mit innerer Notwendigkeit nachstrebt, nie erreichen. M. bezeichnet selbst diese Auffassung als eine im Neuplatonismus ausdrücklich formulierte. Das wird um so mehr Recht geben, sie als einen nicht genügend begründeten Uebergang aus der logischen in die reale Ordnung

anzusehen, oder wenigstens andere Beweise zu wünschen. Dazu möchte man fragen, ob diese Einheitstendenz den Tatsachen entspricht und ob die Einheit der Vielheit gegenüber unbedingt das Vorzüglichere ist und nicht vielmehr die Einheit in der Vielheit, wie wir es aus der Offenbarung, zumal über die Trinität, wissen.

E. Raitz v. Frentz S. I.

Dr. ARNOLD RADEMACHER, Professor der Theologie in Bonn. — **Religion und Leben.** *Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems.* — Freiburg i. Br., Herder, 1924, in-8°, VIII-224 S., Mk. 4,40.

Ein wichtiges Problem des Gegenwartskatholizismus kommt in diesem Buch zur Sprache. Mit feinem Verständnis weiss der Verfasser die Gespaltenheit von Religion und Leben, Katholizismus und Kultur und ihre unheilvolle Wirkung auf den Katholiken zu schildern. Als Lösung der unheilvollen Krise wird einer Verbindung von Religion und Leben das Wort geredet. Ihre beiden Grundtypen sind der religiös-mystische (oder beschauliche) und der religiös-aktivistische Lebensstil. Letzterer wird mit besonderer Liebe behandelt.

Hier scheint freilich, um den Hauptpunkt zu berühren, nicht alle Schwierigkeit gelöst. Einmal wird eine philosophisch-theologische Begründung des Verhältnisses von Kultur und Religion nicht zufrieden sein mit einer wirklichen Nebeneinanderstellung im eigentlichen Sinne ohne Zuordnung zu einer höheren Einheit. Hebt doch der Autor selbst hervor, dass auch die Kulturbetätigung letzten Endes auf Gottes Verherrlichung abzielt. Also muss doch eine tatsächliche Ueberordnung der Religion gefordert werden. Damit ist nun allerdings noch nichts ausgemacht über die bestimmte Art und Weise, wie die Kultur sich unterzuordnen hat. An eine reine Mittelstellung braucht noch nicht gedacht zu werden. Der Eigenwert der Kulturgüter, etwa der Kunst und Wissenschaft wird damit nicht geleugnet. Nur darf man nicht übersehen, dass diese Güter schon wegen ihres Wertkarakters eine natürliche Hinordnung auf den letzen und universalen Schöpfungszweck besitzen und darum prinzipiell ihre Verwirklichung, soweit sie sittlich geordnet ist, auch zur Verherrlichung Gottes beiträgt. Sodann fliessen aus diesen Gütern mannigfache neue Wertbeziehungen zur Religion und zum unmittelbaren Dienst Gottes. Diese Dienstwerte können sehr wohl im Vordergrunde des Interesses und der praktischen Motivierung stehen ohne dadurch notwendig jene Gefahr der unechten « Weltof-

fenheit als Methode » herbeizuführen, die nur ein « seelsorgliches Mittel » ist zu religiöspolitischen Zwecken. Haben nicht die grossen Gestalten des Mittelalters, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin ganz aus dieser Einstellung heraus gearbeitet am Bau der mittelalterlichen Kultur? Die Seite 133 angedeutete Gefahr der Erstarrung, welcher der weltabgewandte Typ ausgesetzt ist, scheint bei jenen und sovielen andern nicht so gross gewesen zu sein. Die Idee eines apostolischen Typs, zumal eines gebildeten Laienapostels, könnte auch heute zur Lösung der katholischen Kulturkrise Bedeutendes beitragen. Die theoretische Begründung dieses Typs scheint klarer und durchsichtiger zu sein als es beim Typus des weltzugewandten Aktivisten der Fall ist.

Manchmal wäre eine genauere begriffliche Fassung erwünscht, so beim Begriff von Kultur und Edelmenschentum. Man spricht ja auch von sittlichen Kultur. Sittlichkeit aber besitzt einen näheren Zusammenhang mit Religion und Gottesdienst als die übrige Kultur. So wären religiös-sittliches Tun auf der einen Seite und geistiges, künstlerisches, technisches Schaffen u. s. w. auf der anderen Seite einander gegenüberzustellen.

Die ganze Darstellung ist beherrscht und inspiriert durch ein tiefes Empfinden und Mitfühlen der katholischen Kulturkrise vor allen in deutschen Landen. JOH. B. SCHUSTER S. I.

DR. JOSEF ANDREAS JUNGMAN S. I. — **Die Stellung Christi im liturgischen Gebet** (« Liturgiegeschichtliche Forschungen », 7-8). Münster in Westfal, Aschendorff, 1925, in-8°, XVI-256 pag.

Ce titre un peu imprécis recouvre une question très nettement définie, que l'on pourrait formuler à peu près comme suit: « Dans les relations entre la Divinité et l'homme, que suppose et établit la prière liturgique, quel rôle attribuent au Christ les formules par lesquelles cette prière s'exprime? » On voit aussitôt l'importance que peut prendre cette question pour l'étude du dogme, à condition toutefois qu'elle soit traitée avec l'ampleur convenable, qu'elle ne se borne pas à un classement de formules liturgiques et ne se dilue pas en de pieuses homélies. Le P. J. n'est tombé ni dans l'homélie ni dans le cataloguement. Son enquête documentée, guidée sur des ouvrages spéciaux pris parmi les plus autorisés et les plus récents, apporte incontestablement à l'étude de la théologie trinitaire et christologique un appoint sérieux. Les textes liturgiques sont encore trop négligés

par les théologiens, apparemment parce qu'ils les croient rédigés un peu au hasard de la dévotion populaire. Le livre du P. J. les convaincra, espérons-le, du contraire, en leur faisant voir que les textes de prières liturgiques, au moins pour le point précis qui nous occupe, avaient presque l'autorité des symboles.

Même limité aux formules de prière liturgique, le domaine à explorer a semblé encore beaucoup trop vaste. Le P. J. n'a donc voulu considérer que les formules de prière proprement dites, c'est-à-dire les formules de prière-demande, négligeant, ou à peu près, les formules de louange et d'action de grâces. En outre, hormis peut-être pour les tout premiers siècles, seules les prières de la messe sont entrées en ligne de compte. Point de recours non plus aux manuscrits. A quoi bon? Les documents imprimés sont déjà bien suffisants. Ils sont même surabondants. Il a donc élagué encore; pour les liturgies latines, seuls les documents tout-à-fait principaux seront mis à profit; dans les liturgies orientales, une heureuse nécessité obligeait l'auteur à s'en tenir aux documents traduits.

Un certain élaguage assurément était nécessaire. Dans le fatras de documents, tous n'ont évidemment pas la même autorité pour représenter une tradition liturgique authentique, ou même un courant suffisamment puissant et constant. Mais l'opération est dangereuse et oblige à préciser et à restreindre la portée des conclusions. On pourra estimer que dans le livre du P. J. cette mise au point n'est pas assez nette.

La thèse proprement dite ne commence qu'à la page 112 du livre. Tout ce qui précède n'a pour fin que de mettre sous les yeux du lecteur le texte des formules liturgiques, empruntées à toutes les liturgies anciennes de l'orient et de l'occident. D'après le rôle qu'elles attribuent au Christ dans la relation entre Dieu et le fidèle ou la communauté en prière, ces formules peuvent se diviser comme suit: Le cas le plus simple est celui où la prière s'adresse directement au Christ lui-même. Voisin de celui-ci est le cas où la prière s'adresse au Père mais en lui associant, comme objet de nos hommages, le Christ son Fils. Vient ensuite la prière adressée à Dieu sans mention explicite du Christ mais en des termes qui le désignent plus ou moins clairement (Κύριε, *Domine*, etc.). Une quatrième manière est celle qui présente le Christ comme une troisième grandeur (eine dritte Grösse) entre Dieu et celui qui prie, comme le médiateur entre Dieu et l'homme. Ce recours à la médiation du Christ se présente lui-même sous différents aspects: ou bien le Christ n'apparaît avec l'objet de la prière

que dans un rapport lointain : on remercie Dieu du salut que le Christ nous a procuré, on demande les biens qu'il nous a promis, et ainsi de suite. Ou bien le Sauveur, avec tout ce qu'il a fait et voulu pour notre bien, est invoqué auprès de Dieu comme motif d'user de miséricorde à notre égard. Ou bien encore, recours est fait au Christ comme à notre Grand-Prêtre et Intercesseur auprès de Dieu, à celui qui appuie notre prière auprès de Dieu en y prenant pour ainsi dire part, bref nous faisons à Dieu nos prières *par* Jésus-Christ Notre-Seigneur. La prière *au* Christ et la prière *par* le Christ sont comme les deux pôles extrêmes entre lesquels se meut la prière liturgique dans ses relations avec lui.

Mais l'auteur ne s'en tient pas à cette constatation. A son avis — et combien il a raison — des faits comme ceux qu'il relève, ne sont vraiment intéressants que replacés dans la vie religieuse générale de la communauté chrétienne. Ils sont des indices précieux de cette vie religieuse mais aussi ils ne s'expliquent que réintégrés dans cette synthèse.

C'est précisément parce que nous approuvons fort l'auteur d'avoir donné à ce travail de synthèse l'importance qu'il mérite, que nous regretterons la division trop marquée qu'il a mise entre les deux parties de son travail. Un livre qui a pour objet une question bien définie et dans lequel on peut néanmoins omettre une notable partie sans inconvénient pour l'intelligence du reste, n'est pas un livre bien bâti. Il y aurait eu moyen sans doute d'alléger suffisamment l'exposé sans nuire à l'unité de la composition. Mais ceci concerne plus l'élégance de l'ouvrage que le fond de la question. Revenons à celui-ci.

Ce n'est pas notre tâche ici de résumer l'ouvrage du P. J. chapitre par chapitre. Une vue d'ensemble suffira. La démonstration vise à établir ce fait général que dans la prière liturgique il y a eu aux premiers siècles du christianisme une tendance constante à effacer le rôle du Christ médiateur entre Dieu et les hommes, pour mettre toujours plus en relief son égalité de nature et de dignité avec son Père. Le terme *a quo* de ce mouvement est la prière *par* le Christ, le terme *ad quem*, la prière *au* Christ. C'est par suite de cette tendance que dans les prières de certaines liturgies (p. e. en Syrie) les mots *par le Christ* ou leur équivalent ont disparu, que dans d'autres *par lequel* est devenu *avec lequel*, que *par le Christ* s'est changé en *par la grâce du Christ*, qu'au lieu de la gradation *au Père par le Fils dans le Saint-Esprit* on substitua le parallélisme *au Père et au Fils et au Saint-Esprit*.

Ce qui ne veut pas dire néanmoins qu'il n'y eut pas dès le début des prières adressées au Christ lui-même, mais ce fut dans la dévotion privée et non dans la liturgie. De même à l'autre extrémité, la glorification de la nature divine du Christ ne fit pas entièrement oublier son rôle de médiateur, mais lui fit donner seulement un caractère nouveau. Cette histoire de la prière liturgique se déroule depuis les années de la vie mortelle du Christ jusqu'aux premiers temps des controverses nestorienne et monophysite. Le fait capital qui commande toute cette évolution est la réaction antiarienne chez les catholiques et surtout, un peu plus tard, chez les monophysites. Le principal champ de bataille de l'orthodoxie contre l'arianisme furent les conclusions doxologiques et c'est encore d'elles que les monophysites se servirent pour donner à la divinité du Christ un relief si accentué qu'elle finit par cacher entièrement son humanité. Cependant déjà avant les controverses ariennes la formule primitive de la prière *par* le Christ, *au nom du* Christ avait reçu quelques développements, tels que ceux-ci : par le Christ *dans le Saint-Esprit* (Justin, Clément, Origène, etc.) ou encore, par le Christ *dans la sainte Eglise* (Hippolyte). Bien plus la formule avec énumération parallèle des trois personnes divines se trouve déjà dans les prières de la *Tradition* d'Hippolyte. Dans les prières liturgiques de l'église syriaque occidentale, ces mêmes formules semblent avoir déjà été en usage dès la première moitié du quatrième siècle.

Les liturgies occidentales et surtout la liturgie romaine résistèrent davantage à ces mouvements de doctrine et maintinrent intacts les usages liturgiques primitifs. Ainsi les formules romaines, tout en proclamant la divinité du Christ, mettent pourtant toujours en relief marqué son rôle de médiateur.

Un concept où cette évolution de pensée est particulièrement intéressante à étudier, est celui du Christ considéré comme Grand-Prêtre. Dans les formules des premiers siècles, observe le P. J., le Christ est Pontife parce qu'il est par excellence le médiateur entre Dieu et les hommes; au Vème siècle, il est encore le Grand-Prêtre de la Loi nouvelle, mais en un sens fort différent de l'autre, il l'est comme cause physique principale de l'efficacité surnaturelle des sacrements. Ce qui prouve le mieux cette transformation de sens, c'est que ce sont précisément les prières adressées au Christ, qui lui donnent aussi le titre de Grand-Prêtre.

Il sera bon sans doute de reprendre en sous-œuvre certaines parties de la démonstration tentée par le P. J. Il faudra vérifier et préciser la date de quelques textes liturgiques, légitimer, si c'est possible,

certaines généralisations un peu trop hâtives. La question en vaut la peine. Personne n'en niera, pensons-nous, l'intérêt, du point de vue surtout du dogme et des rapports entre la *lex credendi* et la *lex orandi*. Le livre du P. J. met aussi excellemment en lumière le caractère dogmatique des liturgies orientales. Elles ont eu forcément la meilleure part de son attention. JEAN M. HANSSENS S. I.

J. CREUSEN S. I. ET F. VAN EYEN S. I. — **Tabulae Fontium Traditionis Christianae ad annum 1926.** Ed. altera. — Louvain, « Museum Lessianum », 1926, fol., 17-x pag.

Celui qui recourra à la deuxième édition des *Tabulae Fontium Traditionis Christianae,* en appréciera les heureuses innovations ; les signaler toutes nous engagerait dans une énumération trop longue. Notons brièvement les principales : le format plus grand permet de présenter deux siècles par page ; la première édition s'arrêtait à l'année 1550, la nouvelle a été continuée jusqu'à nos jours ; des index (*Index summorum pontificum - conciliorum - scriptorum - locorum*) facilitent la consultation et font de ces *Tabulae* un véritable répertoire des sources de la littérature chrétienne, répertoire d'autant plus utile qu'il a été dressé d'après des ouvrages d'une critique rigoureuse et au courant des dernières acquisitions de l'histoire. Grâce à un appareil de sigles, dont l'explication est répétée au bas de chaque page, les auteurs ont pu, sans nuire à la clarté, condenser un nombre considérable d'indications. Enfin deux cartes géographiques ont été ajoutées (*Orbis christianus medio saeculo IV — Gallia et Imperium* [*1252-1270*]) donnant les noms des villes les plus importantes, signalées dans les tables synchroniques.

Dans un travail de ce genre les divers principes de classement ont des exigences opposées qui empêchent une disposition typographique aussi claire qu'on la souhaiterait ; le classement d'après les écoles se heurte parfois au classement par nationalités. Tout en ne cédant pas à l'arbitraire, les auteurs ont réussi à donner tantôt à l'un tantôt à l'autre de ces principes de répartition le premier rôle. Que ces répartitions soient délicates, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur le XIIIe et le XIVe siècle : tel auteur doit-il être rangé sous la rubrique : *Augustinismus* ou *Thomismus*, *Occamismus* ou *Scotismus*? Ces vues panoramiques doivent avant tout faire ressortir la physionomie de chaque siècle et il nous semble que les grands courants de la pensée chrétienne sont bien représentés. On regrettera seu-

lement de ci de là quelques imperfections dues plutôt à la disposition, par exemple, que le nom de S. Augustin placé à la date du début de son activité littéraire, conformément à la règle adoptée par les auteurs, n'ait pu être inscrit en face des querelles pélagiennes.

C'est évidemment à la suite d'une erreur typographique que le titre épiscopal de Mgr L. Janssens a été attribué à Mgr L. Duchesne.

B. DE G.

HARTMANN GRISAR S. I. — **Das Missale im Lichte Römischer Stadtgeschichte.** *Stationen, Perikopen, Gebräucke.* — Freiburg im Breisgau, Herder, 1925, in-8°, 120 pag.

On avait depuis longtemps reconnu que l'histoire de Rome avait exercé sur le choix et la rédaction des textes liturgiques une forte influence. Mais jamais on n'avait encore poursuivi l'examen méthodique de ce fait, ni essayé d'appliquer cette règle avec ordre et suite à tout un ensemble de documents. Cette lacune est en partie comblée par le livre du P. Grisar. Tout le monde reconnaîtra volontiers qu'il était un des hommes les plus qualifiés pour entreprendre cette tâche.

Son étude porte presque exclusivement sur les messes stationales et dans celles-ci, plus particulièrement, sur les péricopes des lectures. Ces messes ont par leur institution même, un rapport étroit avec la topographie romaine. Aussi tous les faits d'archéologie ou d'histoire qui ont influé sur la constitution de leurs textes, ont exercé cette influence par leur relation avec la topographie. Le choix de telle péricope, par exemple, s'explique par une allusion à tel monument de Rome antique existant autrefois à l'endroit de l'église stationale. Telle autre lecture sera suggérée par le souvenir d'un usage, d'une coutume civile ou religieuse ayant eu ce même endroit pour théâtre. Une autre sera amenée par le souvenir d'un martyre accompli en ce lieu. Une autre encore par la mémoire d'un saint, d'un mystère, d'un autre sanctuaire perpétuée par le nom de l'église stationale elle-même. La principale exception à cette loi est dans l'influence exercée sur la liturgie romaine des stations par ce que le P. G. appelle l'histoire douloureuse (Leidensgeschichte) de Rome, les épreuves tragiques et presque sans répit de la Ville Eternelle exposée et livrée aux incursions des conquérants barbares. Ces événements considérés dans leur ensemble n'ont aucun rapport avec des endroits déterminés. Par opposition aux influences topographiques locales, ils constituent une sorte de cause générale.

Ce serait une erreur de penser que les événements généraux ou locaux de l'histoire de Rome puissent tout expliquer dans le choix des textes liturgiques, même dans les messes stationales. Le P. G. reconnaît lui-même qu'en dehors des souvenirs de cette histoire les influences plus proprement religieuses et cultuelles sont multiples : préparation des fidèles aux fêtes prochaines de Pâques ou de Noël, jeûne et pénitence de ce temps de préparation, préparation des catéchumènes au baptême, souvenir de cette initiation pendant toute la semaine pascale, mémoire de la passion du Sauveur et ainsi de suite. Il confesse d'ailleurs que pour plusieurs péricopes l'allusion topographique est fort incertaine. D'autres allusions reconnues comme probables par le P. G. ne le paraîtront pas autant au lecteur. Mais dans l'ensemble pourtant les rapprochements qu'il suggère paraissent justes. Comme c'était son droit, l'auteur a voulu expliquer le choix des péricopes dans le missel romain. Mais ceci posait un problème nouveau qu'il n'a pas assez envisagé. A quoi sont dues les modifications et additions advenues après le VII° siècle dans l'ordre des péricopes ? Est-ce à l'influence directe des stations ? Est-ce au contraire à des raisons intrinsèques à cette ordonnance elle-même ? Les déplacements de péricopes offraient évidemment à l'auteur un excellent moyen de contrôle.

Disons, pour conclure, qu'il n'y a pas eu dans le choix des textes liturgiques des messes stationales une règle unique, systématiquement appliquée mais que dans chaque cas c'est l'influence la plus forte qui a guidé l'inspiration, que dans la mesure du possible cependant compte a été tenu de toutes les circonstances. La nature même des messes stationales rend cependant vraisemblable que dans ce conflit d'influences la raison topographique l'ait souvent emporté sur toutes les autres.

JEAN M. HANSSENS S. I.

Histoire de l'Eglise (« Collection belge de Manuels d'Histoire »). — Tournai, Casterman, 1925, VIII-374 pag., avec quelques cartes en appendice.

Ce petit volume a réussi à condenser tant de choses, avec un choix si judicieux, en un ordre si clair et si apparent, qu'il constitue non seulement un bon manuel d'enseignement mais un aide-mémoire sûr et pratique pour ceux-là mêmes qui ne s'assoient plus sur les bancs des écoles. Au lieu de se perdre dans l'énumération d'une foule de faits et de détails, l'auteur a réussi généralement fort bien a dégager les grandes lignes des événements. On peut citer en exemple

l'histoire des persécutions romaines. L'ouvrage est conçu d'après l'idée (assez contestable, à notre sens) que l'on se fait aujourd'hui de l'Histoire Ecclésiastique. Celle-ci engloberait toutes les manifestations de la vie religieuse: croyances, doctrines, culte, arts, architecture, et mille autres choses. Souhaitons que le petit manuel puisse se compléter bientôt de quelques très bonnes cartes en couleur, dessinées selon les mêmes critères qui ont dirigé la composition du texte. JEAN M. HANSSENS S. I.

Contributi del Laboratorio di Psicologia e Biologia (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore). — Milano, « Vita e Pensiero », 1925, in-8°, 332 pag. L. 25.

Il « Laboratorio di Psicologia e Biologia » della Università Cattolica di Milano, come ci attesta questo primo volume di « Contributi », è il centro di un'attività scientifica intensa e varia. Apre il volume una interessante relazione del R̃mo P. A. Gemelli sull'insegnamento della Psicologia nella Università, di cui egli è Rettore; seguono sette relazioni intorno a varie ricerche, biologiche e soprattutto psicologiche, compite nello stesso Laboratorio — tranne quelle del Galli sul fenomeno stroboscopico, fatte nel Laboratorio di Lovanio. La brevità impostaci non ci permette di esporre i procedimenti seguiti in siffatte ricerche, sicchè dovremo restringerci a indicarne l'oggetto e le ultime conclusioni.

La dott. G. Pastori, dalle sue ricerche sulla « anatomia macromicroscopica della *epiphysis cerebri* nei mammiferi e nell'uomo », ha indotto, come ipotesi direttiva per ulteriori ricerche, che « l'epifisi dei mammiferi e dell'uomo è un organo caratteristico, che non ha riscontro in altri organi di questi animali, e nel quale il tessuto nervoso simpatico e il tessuto epiteliale secernente si trovano intimamente connessi ad esercitare una parte, che ancora ci sfugge, nelle funzioni regolatrici della vita vegetativa ».

Due studi sono dovuti al dott. A. Gatti, l'uno sull' « apprezzamento del centro nelle figure piane geometriche », determinando il vario influsso che possono esercitare sugli errori di tale apprezzamento le speciali peculiarità della figura stessa, il variare della grandezza di essa, le diverse illusioni ottiche, ecc.; l'altro sulla « illusione di Poggendorf », cioè sulla deviazione a mo' di angolo delle due metà dei segmenti intersecanti le parallele, che il Gatti compara con l'illusione, non meno nota, di Mueller-Lyer, scoprendo un intimo legame tra le due, e suggerendo quindi un rapporto di causalità tra le illusioni di direzione e quelle di estensione.

Il Rev. P. A. Galli O. M. ci ragguaglia su due serie di ricerche da lui compite. Le prime sono sui « rapporti esistenti tra la complessità dei fenomeni associati e la forza delle associazioni », le altre sulla « influenza del punto di fissazione sul fenomeno stroboscopico » ossia sulla percezione di movimento risultante da elementi che per sè non sono soggetti a moto alcuno, fenomeno di cui si avvale l'arte cinematografica. I risultati delle due serie di ricerche, per quanto rilevanti altrettanto compite con somma accuratezza e perspicacia, sono riepilogati in numerose tabelle, come suole anche il dott. Gatti nelle sue ricerche, non meno accurate e importanti, or ora accennate.

Di gran rilievo è anche lo studio di M. Beretta intorno ai « testi di associazioni preferite come mezzo diagnostico di insufficienza mentale nei fanciulli anormali », riuscendo a stabilire una formula che esprime la correlazione della così detta « età d'intelligenza » con la preferenza delle associazioni. Questo metodo nondimeno, pur essendo uno dei principali, deve essere associato ad altri metodi o « testi », per ottenere, come si osserva giustamente, « una diagnosi accurata e completa ».

Restano finalmente da menzionare le « ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera », compite dalla dott. A. Canesi. Già altri psicologi, in questi ultimi decenni, hanno cercato di determinare la natura dell'attività psicologica, che si svolge in un individuo che prega; argomento attraente e di somma importanza, ma molto difficile a trattare, poichè, come del resto in tutto il campo della psicologia religiosa, si va incontro a non poche e non lievi difficoltà, da noi altrove accennate (cfr. « Civiltà Cattolica », 6 febbr. 1926). Il voler penetrare nel fondo più intimo dell'anima, che spesso si sottrae alle indagini più accurate; il delicato riserbo delle anime più profondamente religiose e quindi più cristianamente umili; le circostanze, diremmo quasi fittizie e artificiali, che, nonostante tutta la buona volontà degli sperimentatori e dei soggetti, accompagnano le ricerche compite in un laboratorio di psicologia; l'influsso della grazia, che eleva l'attività naturale e concorre nella produzione dell'atto, che è l'oggetto dell'esame psicologico; e altre cause rendono molto difficili siffatti esperimenti di psicologia religiosa. Nelle presenti ricerche, è vero, la Canesi ha procurato di eliminare, in quanto fu possibile, quelle cause che avrebbero scemata la portata delle conclusioni; ma, il numero ristretto e la non molta varietà dei soggetti degli esperimenti, e l'aver esaminato soltanto preghiere fatte in un laboratorio psicologico, lasciano i lettori di questo studio alquanto insoddisfatti.

Non intendiamo con ciò di giudicare inutili siffatti esperimenti, i quali, comparati con altri esperimenti simili, si distinguono per la serietà degli intenti, l'analisi accurata, e il rigore delle conclusioni. Si aggiunga pure che si tratta di ricerche « preliminari », onde auguriamo che in ulteriori ricerche, allargando il campo dell'indagine, siano sempre più convalidati i risultati ottenuti e si giunga a nuove e più ampie conclusioni. Questo augurio è ben fondato, se si attenda alle conclusioni ricavate da queste ricerche preliminari, conclusioni già note ai cultori della vera e sana psicologia e ai grandi maestri di ascetica, ma che ricevono una nuova conferma dalle ricerche sperimentali. La prima concerne il primato dell'elemento intellettuale nell'attività psicologica di chi prega; la seconda fa rilevare che nella preghiera, specialmente quella cattolica, la personalità dell'orante, lungi dal sentirsi umiliata e depressa, « si trasforma, acquista maggior vitalità, si eleva come creatura, tende al suo Creatore con tutte le proprie forze, e quando l'ha raggiunto, a lui si abbandona, sentendo di diventare così forte della sua forza stessa e di poterne usufruire per il bene suo e dei suoi simili ». F. M. Gaetani S. I.

BRUNO BAUCH. — **Wahrheit, Wert und Wirklickeit.** — Leipzig, Felix Meiner, 1923, in-8°, VIII-543 S.

Der Verfasser versucht eine neue Grundlegung der Hauptfragen aus Erkenntnistheorie, Ontologie und allgemeiner Werttheorie zu geben. Zu diesem Zweck sollen die Probleme der Wahrheit und ihrer fundamentalen Strukturformen, die Wissenschaft und das Verhältnis von Wahrheit, Wert und Wirklichkeit erörtert werden. Man muss zugeben, dass die Behandlung dieser Fragen erheblich tiefer ist als bei manchem Vertreter des Neukantianismus der verflossenen Tage. Deutlich lässt sich der Einfluss aus den Kreisen der Phänomenologie und des Objektivismus verfolgen etwa in der Darstellung der Empfindung und ihrer Objektivität oder in der Urteilslehre. Eigenartig ist die Terminologie des Verfassers. Objektives Denken, logisches Urteil und vor allem der logische Begriff scheinen die essentia metaphysica und ihre Beziehungen zu bezeichnen. Störend wirkt das wiederholte wegwerfende Urteil über den « dogmatischen » Realismus, um so mehr als doch der Autor genau betrachtet nicht eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Realismus bietet, sondern eine Behandlung der Grundfragen vom neukantianischen oder besser gesagt idealistisch-hegelia-

nischen Standpunkt aus. Dies gilt vor allem für das Problem der Wirklichkeit und des Wirklichen. Dieses ist nicht identisch mit dem « Empfunden werden können »; was Bauch über den Zusammenhang des Wirklichen mit der Sphäre des Geltenden (essentia metaphysica) sagt, trifft noch gar nicht die Wirklichkeitsfrage. Darum kommen Kontingenz oder Notwendigkeit der existierenden Welt, die Kausalität im wirklichen Geschehen und so manches andere nicht zur Diskussion. Nicht glücklich scheint es mir auch, den Wert als Gegensatz zum Wirklichen zu bestimmen. Wert (oder ratio boni) ist in seiner Allgemeinheit genommen eine transzendentale Bestimmung des Seienden und kann ebenso gut wirklich als nicht wirklich sein.

JOH. B. SCHUSTER S. I.

DR. THEOL. EUGEN ROLFES. — **Die Philosophie des Aristoteles.** *Als Naturerklärung und Weltanschauung.* — Leipzig, Felix Meiner, 1923, in-8°, xv-380 S.

Der überaus verdienstvolle Aristotelesübersetzer Rolfes bietet hier eine zusammenfassende Darstellung der Philosophie des Aristoteles. Ausgeschlossen sind jedoch Logik, Ethik und Politik. In vier Abschnitten werden Erkenntnislehre, Naturlehre, Seelenlehre und Gotteslehre behandelt. Einen breiten Raum nimmt die Naturlehre ein. In weitem Masse werden die Texte des Aristoteles selbst herangezogen und kurz erläutert. Es braucht nicht darauf hingewiesen zu werden, wie wichtig für viele scholastische Probleme es ist, den eigentlichen Sinn und die Fragestellung des Stagiriten genau kennen zu lernen. Dies gilt vor allem für Naturlehre und Gotteslehre. Es fehlen auch nicht manche kritische Bemerkungen zur Naturauffassung des Aristoteles, die dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr in allem entspricht. Grossen Fleiss wendet der Verfasser auf die Herausarbeitung des aristotelischen Gottesbegriffs, über den ja der Streit schon seit Jahrzehnten geht. Einigermassen bleibt es bedauerlich, dass Ethik und Politik nicht zur Behandlung kommen. Gerade von hier aus müsste mit gutem Erfolg die kritische Auseinandersetzung mit Werner Jäger und seiner neuen Aristotelesauffassung geführt werden können. Werner Jäger ist ja der Meinung, dass die in den Aristoteleswerken uns gegenübertretende Lehrmasse aus verschiedenen sich nicht deckenden Teilen zusammengesetzt ist. Eine Ergänzung nach der historischen Seite wäre für eine Neuauflage dringend erwünscht. Ob nicht bei der Behandlung der Gotteslehre die Deutung zu optimistisch ist? Man kann sagen, aus ge-

wissen anderen Voraussetzungen folgt logisch die Annahme einer Weltschöpfung. Aber schwerlich darf man Aristoteles geradezu zu einem Vertreter der Schöpfungslehre machen. JOH. B. SCHUSTER.

KARL VORLAENDER. — **Kant - Schiller - Goethe,** Gesammelte Aufsätze, 2. verm. und verb. Aufl. — Leipzig, F. Meiner, 1923, XIV-306 S.

Das Buch behandelt das Verhältnis der beiden Dichterfürsten zur Philosophie Kants. Der erste Teil bespricht die Entwicklung der Beziehungen Schillers zu ihr, speziell seine Einstellung zum Rigorismus der Kantischen Ethik — nicht « aesthetische Milderung » sondern « aesthetische Ergänzung ». — Der zweite Teil untersucht an Hand reichen Materials Goethes innere seelische Haltung zu Kant — nicht schlechthin Uebernahme des Kantischen Systems und Kantischer Denkweise, nicht ' Schleppträgerei ', wohl aber ernste Beschäftigung mit Kant und mannigfache philos. Anregung durch ihn. — Schon als die erste Auflage des Buches erschien (1906), wurde mit Recht die Fülle des zusammengetragenen Belegmaterials gerühmt. Die Fülle dieses Materials hat sich in der vorliegenden Auflage noch gemehrt; es sei vor allem auf den Anhang über Kants Einstellung zu Schiller und Goethe hingewiesen — er kannte beide, schätzte sie aber bezeichnenderweise gerade als Dichter nicht sehr. — Ob im Streben nach Synthese nicht die tiefgehenden Unterschiede zwischen der — tiefer als alle Sentenzen liegenden — Geistesart Goethes und Kants zu stark zurücktreten —? Immerhin ist es von hohem Interesse an Hand des Buches den Einwirkungen der ' kritischen Philosophie ' auf die beiden Dichtergenien nachzugehen. A. W.

MAX SCHELER. — **Die transzendentale und die psychologische Methode.** 2. Aufl. — Leipzig, Felix Meiner, 1922.

Diese Erstlingsschrift Max Schelers untersucht die Frage, ob der Kantianismus und der Empirismus (Positivismus und Psychologismus) als Grundlage der Philosophie dienen können. Die Antwort lautet negativ. Am Schluss wird in einer Reihe von Thesen ein Standpunkt formuliert, der ein Bekenntnis zur noologischen und geisteswissenschaftlichen Methode im Sinne des jüngst verstorbenen R. Eucken darstellt, der sich aber nicht mehr in allen Punkten mit den heutigen Auffassungen des Autors deckt. J. S.

ARTHUR LIEBERT. — **Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?** *Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie.* 2. Aufl. — Leipzig, Felix Meiner, 1923, in-12°, XXII-256 S.

Die kantische Frage, die zum Problem der Kritik der reinen Vernunft hinführen soll, lautet « Wie ist apriorische Naturwissenschaft möglich? » Arthur Liebert stellt diese « Möglichkeitsfrage » für die Philosophie überhaupt. Er sucht in weitem Masse die moderne hegelianische Bewegung mit kantischen Gedanken zu verbinden. Der ganze zweite Hauptteil ist dem Verhältnis von kritischer und spekulativer Philosophie gewidmet. J. S.

JONAS COHN. — **Theorie der Dialektik.** *Formenlehre der Philosophie.* — Leipzig, Felix Meiner, 1923, in-8°, IV-355 S.

Im System Hegels spielt die Dialektik, die Methode des philosophischen Fortschreitens von These zur Antithese und Synthese eine wesentliche Rolle. Den berechtigten Kern der Dialektik vom Standpunkt des kantischen Kritizismus darzustellen, ist der Zweck dieses Buches. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass die Erzaxiome des Widerspruchs usw. nicht angetastet werden sollen. Im Gegensatz zu Hegel wird die schöpferische Kraft der Negation geleugnet; gebrochen wird auch mit der « Eindimensionalität » und dem « Finitismus », die voraussetzen, dass sich die Absolutheit schon erfüllt hätte. J. S.

JOHN S. ZYBURA, PH. D. — **Present-Day Thinkers and the New-Scholasticism**; *an international symposium*, with an introduction by the very Rev. John Cavanaugh, C. S. C., D. D., President Emeritus of Notre Dame University. — St. Louis, Herder, 1926, in-12°, XVIII-543 pag.

M. Zybura a eu l'idée d'une enquête internationale sur les sentiments des philosophes contemporains, scolastiques et non scolastiques, à l'égard du mouvement néo-scolastique. Et du fond de son cabinet, ou, pour mieux dire, du lit d'hôpital où le clouait la maladie, il a adressé un questionnaire précis et suggestif, d'une part aux philosophes de langue anglaise, appartenant à des écoles non scolastiques, et, d'autre part, à des représentants autorisés de la philosophie scolastique dans le monde entier. Il a recueilli les réponses, il a essayé d'en résumer le contenu et d'en faire saillir la signification, et il offre au

public, dans le présent livre, les textes qui lui ont été envoyés, avec le commentaire que lui-même en a fait. Je doute qu'aucun congrès eût fourni une documentation plus intéressante que celle qu'est parvenu à nous présenter M. Zibura. Trente-trois philosophes non scolastiques donnent, avec une courtoisie parfaite, et souvent avec une finesse et une pénétration remarquables, leur opinion sur le thomisme et sur ses actuels défenseurs. C'est la partie du livre que les scolastiques liront le plus avidement, et, je le crois, avec un réel profit. Sans prétendre assigner des rangs, j'ai pris un intérêt particulièrement vif aux communications de MM. Santayana, Taylor et Perry. Quant aux penseurs non scolastiques, ils trouveront dans les chapitres qui suivent, les réponses que les auteurs scolastiques font à leurs griefs. Ces griefs soulèvent, en réalité, d'importants problèmes. Il y va même parfois du tout de l'homme. C'est tantôt la question de la vérité qui est posée, et c'est tantôt le catholicisme dont on conteste les droits. La préoccupation, en effet, qui apparaît le plus fréquemment dans les communications des non scolastiques, est celle de protéger la liberté de la pensée, d'écarter toute intervention de l'autorité, de favoriser l'originalité et la variété des systèmes. Le scolastique estime qu'il y a un usage raisonnable et bienfaisant de l'autorité, même en philosophie, qu'il faut avant tout penser juste, dût-on en devenir moins original, et que la divergence, si elle est trop souvent une nécessité, n'est pas un bien en soi. Si l'Eglise catholique recommande et utilise la philosophie scolastique, elle ne change pas la nature de ses arguments, qui sont fondés sur la raison et qui s'adressent à la raison. Ne serait-ce pas un désordre et une démarche contraire à l'esprit philosophique, que de repousser la philosophie scolastique, en haine du catholicisme ou du moins par éloignement à l'égard du catholicisme? C'est un des auteurs non scolastiques de l'enquête, qui explique l'opposition ou l'indifférence à l'égard de la scolastique, pour une part au moins, par l'*odium theologicum* (pag. 32); et un autre parle d'un courant protestant qui s'oppose aux plus fondamentales conceptions du monde catholique (pag. 97). Grand sujet de réflexions, en tous cas, que l'union de fait qui existe entre la scolastique et la foi catholique! Un catholique trouve dans la philosophie scolastique toute satisfaction rationnelle; pourquoi est-il donc si seul à l'y trouver?

Il faut toutefois se féliciter de voir la scolastique, et particulièrement le thomisme, rencontrer chez les représentants des philosophies modernes, une estime toujours croissante. C'est là un résultat considérable, obtenu par le bon labeur des scolastiques, et la récompense

de leur docilité à seconder les grandes vues de Léon XIII. C'est aussi pour eux un excitant à approfondir de plus en plus leur propre doctrine et à l'exposer, sans archaïsme sans doute mais aussi sans amoindrissement. On reconnaît l'excellence de leur méthode austère (pag. 74), la profondeur de leur psychologie (pag. 17), leur sens des plus hauts problèmes (pag. 69); on désire leur collaboration (pag. 6). On est donc préparé à faire bon accueil à tout travail sérieux venant de leur part.

Le questionnaire de M. Zibura a contribué pour une part décisive à la naissance de l'American Catholic Philosophical Association, dont l'organe est la jeune « Quarterly Review of Philosophy ». Je ne serais pas surpris que son livre suscitât d'autres initiatives. Je souhaite à ce volume plus que le succès, un fécond retentissement.

CHARLES BOYER S. I.

ABBÉ HENRI COLLIN, DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE. — **Manuel de Philosophie thomiste,** adapté aux derniers programmes de l'Enseignement secondaire. Tome I. *Logique formelle, Ontologie, Psychologie.* — Paris, Téqui, 1926, 585 pag.

Avec joie nous signalons le nouveau manuel de M. Collin. C'est un essai fort intéressant de faire pénétrer la philosophie scolastique, avec ses termes essentiels et avec ses thèses propres, dans l'enseignement secondaire. L'auteur, ancien élève de l'Université Grégorienne, présente la doctrine avec beaucoup de savoir-faire pédagogique, avec conviction et avec clarté. Sans doute, le succès d'un tel enseignement ne dépendra pas du seul manuel; il dépendra, pour une part essentielle, de la science, de l'entrain et de l'habileté des professeurs; mais ceci est vrai, quel que soit le manuel. Il convient d'applaudir à tout effort de plus grande indépendance à l'égard des philosophies officielles, si inconsistantes et souvent si hostiles à une pensée pleinement chrétienne.

CHARLES BOYER S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

INSTAURATIO STUDIORUM. — Die 4ª Novembris sollemni studiorum instaurationi et praemiorum distributioni praefuit Emus Cardinalis Ehrle. — Primum dixit Praefectus studiorum de iis quae laeta vel tristia anni cursum distinxerunt et de quibus suo tempore in hoc commentario rettulimus; deinde nota facit quae ad meliorem studiorum ordinationem et maiorem Auditorum profectum inducere visum est. In Magisterii cursibus, theologiae positivae assignati sunt hoc anno duo Professores quorum alter historiam dogmatum, alter theologiam patristicam et patrologiam docebit. Lectiones de philosophia antiqua in quibus hucusque explicabatur solus Aristotelis textus, iam in tota philosophia graeca versabuntur. Ut penitiorem Patrum et scholasticorum textus notitiam Auditores ex ipsis codicibus haurire possint, cursus institutus est palaeographiae latinae medii aevi, cui, ut aliis cursibus, adnexae sunt practicae exercitationes. In facultatis philosophicae primo cursu iam logicae suus erit lector proprius distinctus a lectore ontologiae. In facultate theologica quoque archaeologiae christianae denuo erit proprius Professor a Professore historiae ecclesiasticae diversus. — Crescentis vero numeri Auditorum (hoc anno ad 1420 inscripti sunt) causam ex pluribus unam indicat non exiguam, Ecclesiae Mexicanae miserandam conditionem quae multos seminariorum alumnos cogit alio migrare. — Tandem cum hic sit annus quinquagesimus ex quo in Athenaeo nostro instituta est facultas iuris canonici, de ea pauca subdit.

Decreto suo (16 Augusti 1876) S. Congregatio Studiorum nobis fecit potestatem iuris canonici cathedras erigendi et gradus conferendi; quam potestatem Leo XIII litteris apostolicis (29 Iulii 1896) ratam habuit et confirmavit. Inter Professores sane eminet A. R. P. Wernz qui antequam anno 1906 ad supremum munus in Societate Iesu eligeretur, per 24 annos sacros canones commentatus est. Notum est « *Ius Decretalium* » quo inter legum canonicarum peritissimos locum sibi fecit. Laetos quoque fructus recenseamus oportet quos, a Magistris

adiuti, labore suo Auditores tulerunt. Plures enim et ipsi sacros canones explanaverunt; quos inter non ultimus est Ioannes Chelodi praematura morte scientiae ereptus. Alii multi ius quidem non docuerunt, doctrina tamen canonum usi sunt in muneribus illis quae Divina Providentia eis exercenda commisit. Quibus sane primo loco accensendus est Benedictus XV qui novum Ius Canonicum promulgavit; ipse tamen in Universitate nostra sacrarum legúm studia tantum inchoavit et baccalaureus renuntiatus est. Eius autem successor ad ultimum usque periculum apud nos iuris studia perduxit; quod periculum coram omnibus Professoribus et Auditoribus habitum summa omnium laúde superavit.

Ad huius ergo quinquagesimi anni faustum eventum celebrandum libuit ut dissertationem haberet R. P. Cappello, iuris canonici tum in nostra Universitate, tum in Instituto Orientali Professor. Qui peropportune ius Ecclesiae latinae cum iure Orientalis Ecclesiae comparavit[1].

Excipiuntur episcopi Sinenses. — Die autem 5ª Novembris in S. Ignatii ecclesia Excmos episcopos Sinenses quos recens Pius XI consecraverat, sollemniter excipere pergratum habuimus. Licuit enim, ut ita dicam, oculis et auribus declarare quanto cum gaudio omnium orbis catholicorum animi eis gratularentur. Namque ex alumnis nostris 29, sua quisque nativa lingua, brevissima salutatione obsequia nationis suae votaque prompsit, sicque cum tota Europa America et India ipsaeque insulae Philippinae Dei ministris ovantes plauserunt.

Universitates Catholicae.

Institutum Catholicum Tolosanum. — Die 16 novembris Institutum Catholicum Tolosanum quinquagesimi a fundatione anni festa agebat. Ad quae delegatus est ab Athenaeo nostro R. P. Souilhé qui gratulationes votaque nostra deferret.

Universitas Catholica Lovaniensis. — Die 19 octobris studiorum instauratio solito sollemnior habita est. Praeerat enim recens ad archiepiscopalem cathedram Mechliniensem promotus Excmus D. Van Roey, olim Universitatis professor, recurrebatque quingentesimus annus ab illa prima et maxime sollemni celebritate cum 2 octobris 1426 « *Studium generale Lovaniense* » quod bulla Martini V (9 dec. 1425) institutum erat, primas suas scholas instauraret. Fausta hac occasione uti voluit Excmus Archiepiscopus ut Universitati gratitudinem simul et paternam benevolentiam demonstraret publiceque testaretur se cete-

[1] Hanc dissertationem initio huius fasciculi editam habes.

rosque Belgii episcopos sui muneris esse ducere ut de tam florentis Universitatis progressu solliciti sint.

Illmus et Rmus D. Ladeuze, Rector Magnificus, oratione sua exposuit inter alia quanto studio Almae Matris alumni catholice sentire et agere nitantur dum in variis « circulis », qui vocantur, ut strenui et periti aliquando rei catholicae operam navare possint, se praeparant, quanta quoque praemia labor eorum impiger consecutus sit, cum in concursibus bene multi prima loca sibi vindicaverint.

Ab antiqua igitur sua gloria Lovaniensis Universitas non degeneravit. Olim ad eam confluebant variis ex nationibus alumni; hodie, licet minores forsan numero, non tamen desunt qui Professorum fama allecti ex aliis regionibus Lovanium veniant. Ex antiquis magistris in litteris floruerunt Barlandus, Goclenius, Iustus Lipsius, Puteanus, alii; facultatis theologicae laus est non minima quod prima cum Coloniensi Universitate Lutheri errores damnavit; saeculo XVII° iuris periti ut Tulden, Perez, Zypaeus Universitatis famae decus addiderunt. XVIIIum saeculum persecutionum aera fuit. Decreto tandem 25 octobris 1797 clausa Universitas esse desiit donec 4 novembris 1834 Mechliniae ab Episcopis Belgii libera et catholicorum propria restaurata est; anno sequenti Lovanium ad sedem pristinam rediit. Ab his tamquam novae vitae principiis Universitas Lovaniensis semper crevit. Facultatibus prioribus addita sunt plura diversarum artium et scientiarum Instituta. Inter illa eminet « Seminarium historicum » in quo, moderante A. Cauchie, tot rerum historicarum periti formati sunt. De Instituto superiori philosophico cui iubente Leone XIII Emus Mercier initium dedit ut iuvenes, praesertim laici, S. Thomae philosophiam docerentur, alibi iam diximus [1].

Faxit Deus ut, sexto hoc saeculo, Universitas Lovaniensis novo decore augeatur ut videant homines non solum opera nostra bona sed etiam artium et disciplinarum omnium laetos proventus quos in Ecclesia catholica viri scientiis dediti summa libertate procurant.

[1] In primo fasciculo huius anni, pag. 167.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1926 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

INDEX ALPHABETICUS ELENCHI BIBLIOGRAPHICI

(Exponente numero fit notum quoties in pagina nomen scriptoris inveniatur)

INDEX VOLUMINIS

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Opera quae in conspectibus bibliographicis recensentur.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

(F. S. MUELLER).

Chronica.

SAC. A. CAPPELLAZZI. — **La vita di Maria nel mistero di Gesù.** — Crema, « Coltura Popolare », 1925, in-16°, 196 pag.

Inno in onore di Maria Santissima i cui privilegi tutti dall'Immacolata Concezione all'Assunzione hanno la loro ragione nel fatto che Maria è stata la madre di Gesù, Figlio di Dio benedetto.

« Nova Revija (« Nouvelle Revue ») 1926, 3-4. *Jubilarno Izdanje* (Numéro Jubilaire), 348 pag.

« Nova Revija » a voulu consacrer un double numéro de cette année à la louange de S. François. La reconnaissance suffirait à expliquer cet hommage tout particulier: des religieux qui ont assumé le travail apostolique en Jugoslavie, les Franciscains sont la très grande majorité. Dans une série de 16 articles sont examinées tour à tour, outre l'une ou l'autre question historique, toutes les formes d'influence que S. François et ses fils ont exercées dans le champ de l'apostolat missionnaire et social, sur les arts et la littérature, en philosophie aussi, théologie et ascétique.

Jubiläumsalmanach des Verlags Josef Kösel und Friedrich Pustet. — München, 1926, in-12°, 214 S.

La maison Pustet célèbre le 100e anniversaire de sa fondation et la firme Kösel avec laquellé depuis 1920 elle s'est fusionnée, fête son 333e anniversaire. Telle est la raison d'être du Jubiläumsalmanach. Il débute par un aperçu historique où le prof. dr. Ph. Funk retrace les fastes des deux célèbres maisons d'édition; suit un recueil d'extraits des productions littéraires de la firme. Le volume avec ses vingt illustrations donne cette impression de perfection technique qui est la caractéristique des éditions Kösel-Pustet.

Annali dell'Italia Cattolica 1927 a cura della Giunta Centrale dell'Azione Cattolica Italiana. — Milano. « Vita e Pensiero », 1927, in-8°, 496 pag. L. 8.

Calendario cattolico italiano. Vita religiosa. Azione cattolica. Arte, Scienze, Lettere. I grandi Centenari: S. Francesco, S. Luigi. Effemeridi del mondo cattolico. Diocesi d'Italia. Annuario della stampa. Opere cattoliche.

È questo un bel volume, ottimamente riuscito, perchè pieno d'interesse e d'attrattive d'ogni sorta. Esso presenta svariata erudizione storica; pratici ed usuali elenchi; figure di personaggi insigni; conforto della fede; gusto artistico: belle incisioni e ritratti di persone ben note e care ad una gran parte dei cattolici italiani. Si fa leggere con piacere e con utilità ed offre anche alle menti colte il mezzo d'imparare molte cose nuove. L. R.

RENÉE ZELLER. — **Cronache del Regno di Dio.** — Torino, Soc. Ed. Internaz., 1926, in-12°, 144 pag. L. 6,50.

Episodi delle Gesta di Dio attraverso i secoli, non però di quelle che sconvolgono gli imperi, ma di quelle che fanno fiorire nel campo così infecondo del cuore umano le virtù e la santità.

GIUSEPPE BISTOLFI. — **Gioventù nostra.** — Torino, Soc. Ed. Internaz., 1926, in-12°, 254 pag. L. 10,60.

I giovani sono generosi: quando accolgono nell'animo un ideale, ad esso consacrano tutto e vanno fino al sacrifizio di sè stessi. Chi non sente il coraggio di imitarli, almeno li ammira; altri che non osava, attratto dai loro esempi, s'incammina per la via del dovere. Questo libro farà gran bene a chiunque lo leggerà.

HILDEBRAND HOEPFL O. S. B. — **Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium.** I. *Introductio Generalis.* — III. *Introductio specialis in libros N. T.* Editio altera. — Roma, Spithoever, 1926, 2 vol. in-8°, 339 et 445 pag.